This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

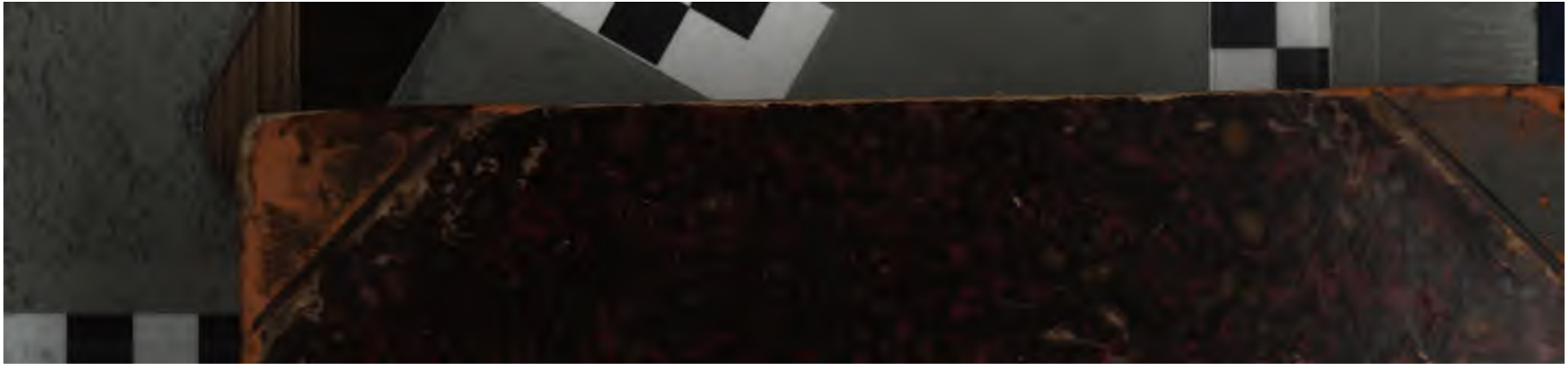
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

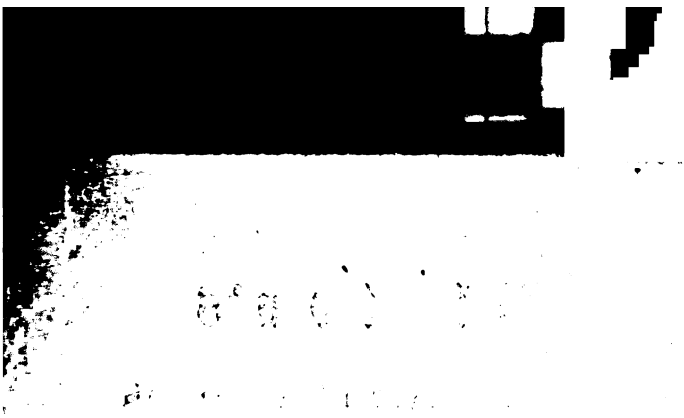
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Nov. 1890
Accessions No. 42273 Shelf No.

EESE LIBRARY
OF THE
SITY OF CALIFORNIA.
Nov. 1890
42273 Shelf No.



Platon's

Alcibiades I.; Charmides; Hippias I.; Lysis; Theages; die Nebenbuhler; Hipparchus; Minos; Hippias II.; Alcibiades II. und Parmenides,

dem Sinne und Zusammenhange nach entwickelt.

Als
Einleitung in das Studium des Platon und der Philosophie überhaupt,

von

August Arnold.

Oder: Zweites Heft, des ersten Theils, von Platon's Werken u. s. w.

Berlin, Posen und Bromberg,
in Commission bei Ernst Siegfried Mittler.
1836.

Platon's Werke

einzeln erklärt

und in ihrem Zusammenhange

dargestellt

von

August Arnold.

Erster Theil.

Berlin, Posen und Bromberg,
in Commission bei Ernst Siegfried Mittler.
1836.

Platon's

Alcibiades I.; Charmides; Hippias I.; Lysis; Theages; die Nebenbuhler; Hipparchus; Minos; Hippias II.; Alcibiades II. und Parmenides,

dem Sinne und Zusammenhange nach entwickelt.

Als

Einleitung in das Studium des Platon und der Philosophie überhaupt,

von

August Arnold.

Oder: Zweites Heft, des ersten Theils, von Platon's Werken u. s. w.

Berlin, Posen und Bromberg,
in Commission bei Ernst Siegfried Mittler.
1836.

Platon's Werke

einzeln erklärt

und in ihrem Zusammenhange

dargestellt

von

August Arnold.

Erster Theil.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Berlin, Posen und Bromberg,
in Commission bei Ernst Siegfried Mittler.
1836.

42273

Vorrede.

Dieſes zweite Heft, oder die zweite Hälfte des erſten Theiles, unſeres Werkes, ſchließt ſich in allen Beziehungen an das erſte Heft an. Es enthält die übrigen, kleineren Geſpräche, die in vielfachen Beziehungen als Einleitung in die Philoſophie des Platon dienen können. Nur eins der ſchwierigſten, der Parmenides, iſt hier noch mit aufgenommen, wovon der Grund angeführt werden mag, daß dieſes, ſeiner Natur nach, eine wenigſtens eben ſo ausführliche Behandlung erfordert, wie die übrigen in dieſem Theile, ſollte es auch ſelbſt für Geübtere verſtändlich gemacht werden. Die andern größeren Geſpräche, vorzugsweiſe bejahender, ſetzender (poſitiver) Natur, während die bisher dargelegten meiſt nur verneinender (negativer) ſind, glaube ich nämlich kürzer behandeln zu müſſen, indem weſentlich bloß die Hauptgedanken und Gliederung derſelben, ohne die weitere Zerlegung bis ins Einzelne hinein, gegeben werden mögen. Dieſe Behand-

lungsweise würde ich nun zwar nicht als der Sache selbst angemeßner erachten, sondern nur deshalb sie wählen, weil sonst das Werk einen zu großen Umfang erhalten dürfte. Sollte sich dies mir aber als kein Hinderniß darthun, materiell dadurch, daß die Theilnahme des Publikums auf eine entschiedene Weise dies Unternehmen förderte, und ideell durch Urtheile, welche die bisherige Weise vollständig beibehalten wünschte, so sollen auch die übrigen größeren und bedeutenderen Gespräche in ganz gleicher Behandlung folgen.

Bisher ist mir nur eine kürzere Anzeige des Buches (Literarische Zeitung Nr. 20. 1835) zu Gesichte gekommen, welche dasselbe angehenden Studirenden, als sehr brauchbar empfiehlt, aber den anderen Zweck, „durch das Verständniß der platonischen Schriften das der Philosophie überhaupt zu eröffnen," in Zweifel zieht. Hier will ich weder dieser Meinung widersprechen, obgleich ich immer mehr von ihrem Gegentheile (und dagegen immer fester von dem, was S. 35 ff. der Einleitung zum ersten Hefte darüber gesagt ist,) überzeugt werde, noch auch auf die dort gegebene Berichtigung von ein paar angeblichen Irrthümern eingehen; aber dessen muß ich nur kurz gedenken, daß dort gesagt wird, wie „umfassende und gediegene Vorarbeiten" meiner Arbeit sehr hätten zu Gute kommen mögen. Gern erkenne ich das an, wenn damit das Vorbereitende, gewissermaßen die materielle Grundlage meiner Arbeit Bildende, gemeint ist, d. h. die

Berichtigung des Textes, das Verständniß der einzelnen Stellen, sowohl in sprachlicher, wie auch in antiquarischer Hinsicht — kurz der gelehrte oder philologische Theil *). Diese Seite habe ich nun durchaus für sich und unberührt gelassen, das Vorhandene so weit es mir zugänglich war, nur benutzt, nichts hinzugethan. Aber was meine eigentliche Aufgabe war: Jedes Gespräch in seinen Hauptgedanken zu erfassen und seine ganze organische Gliederung darzulegen, so wie die Erklärung des Einzelnen nach Sinn und Bedeutung, und manche Zugaben und Ergänzungen, — kurz das Gebiet des Gedan-

*) Diese gelehrte Seite mag hier wohl gemeint sein, deren Werth, als Grundlage, wir gewiß anerkennen, wie wir genugsam glauben dargethan zu haben; aber deren einseitige Uebertreibung, ihr Uebergewicht über das Selbstthätige, Produktive, im Gebiete des Schönen) der Phantasie, Form) und des Philosophischen (des Gedankens), oder gar völlige Absorbiren derselben, das scheint uns überall eben so verderblich, wie von der andern Seite die Geringschätzung jener. Die Gelehrsamkeit, das bloß Erlernte, Gedächtnißmäßige, scheint jetzt bei einem Theile eben so Ueberhand zu nehmen, wie die andere Einseitigkeit, das Verschmähen derselben, bei einem andern; die rückschreitende, oder stagnirende, und die sogenannte geniale, die Bewegungs-Partei, zeigen sich so gut wie in der Politik, eben so auch überall sonst als immer schärfer einander entgegentretend, und das Wahre, Vernünftige, also Parteilose, und die Einheit beider, muß in allen Sphären, so oft wie möglich, geltend gemacht werden. Die Erklärung der Gelehrsamkeit von Hegel (Gesch. der Philosophie S. 23 ff.) mag hier in Erinnerung gebracht werden, was aber natürlich nur die schlechte, todte, vom Geist und Denken getrennte, oder die am unrechten Ort, oder übertriebene, verkehrte, treffen kann: „Die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben, als dies, die Kenntniß derselben zu haben."

kens, oder das Philoſophiſche; ſo haben mir hierin, die mir zu Gebote ſtehenden Hilfsmittel, — es waren dies nämlich: Schleiermachers Ueberſetzung, Aſt's Buch über Platon, **Tiedemanni Argumenta**, und ſpäter erſt Stallbaums Ausgabe; — wenige oder gar keine Unterſtützung gewährt. Ich habe weder die einfachen Auszüge, die ſich dort finden, irgend benutzen, noch in der Regel den Einleitungen u. ſ. w. beiſtimmen können. Sowohl die Methode, — die eben ſo ſehr zerſchneidet, als ſie die Einheit bewahrt, — wie auch die Durchführung, gehört mir ganz an. Nur einer mehr als zwanzigjährigen — wenn auch nicht ausſchließlichen — Beſchäftigung mit Platon, und dem wiederholten Durchdenken ſeiner Werke, verdanke ich das, was ich hier darlege. In dem letzten Theile der Arbeit: „bei der Darſtellung des Zuſammenhanges der Werke Platons, oder des platoniſchen Syſtems," werde ich fremde Hülfe mehr in Anſpruch nehmen und beſonders die der Schriften über die Geſchichte der Philoſophie, aber dabei doch noch manches Eigene darzubieten Gelegenheit finden.

Nachdem ſchon über die Hälfte dieſes Heftes gedruckt war, erhielt ich auch die Ueberſetzung Couſin's, und zwar vorläufig nur Theil 2—5. Für den Reſt des Manuſcripts (die kleinern Dialoge enthaltend) würde da wohl noch eine Benutzung möglich geweſen ſein, aber für jene hätte es die damit verbundenen Uebelſtände nicht aufgewogen, und Parmenides iſt nicht in jenen Bänden

enthalten, wennanders er überhaupt ſchon in dieſer Ueberſetzung erſchienen iſt. Aber ſo viel ich bisher habe erſehen können, würde mir aus den Einleitungen für meinen Hauptzweck kein weſentlicher Gewinn erwachſen ſein. Mehr noch dürfte vielleicht in dem letzten Theil meiner Arbeit daraus zu entnehmen ſein. Das habe ich jedoch, ſo weit ich bis jetzt vergleichen konnte, ſchon erſehen, daß die Ueberſetzung eine ſolche iſt, wie ich ſie in unſerer Mutterſprache wünſchte, (Einleitung, erſtes Heft S. 31.) welche Klarheit, Glätte, Gewandtheit, Geſchmack — das Erbtheil unſerer Nachbaren, von denen wir hier immer noch viel zu lernen haben, — mit Treue und Sorgfalt vereint. Es ſcheint mir dann auch, daß die ſchwierige Aufgabe einer Ueberſetzung, (wie ich ſie an der angeführten Stelle für wünſchenswerth erklärte,) für uns Deutſche zu liefern, um vieles erleichtert würde, wenn man neben der Treue der lateiniſchen von Aſt, und der deutſchen von Schleiermacher, noch die Eleganz der Couſinſchen vor Augen hätte. Wollte der Ueberſetzer dann noch die Gliederung des Ganzen, und die Deutung des Einzelnen hinzufügen — wie ich ſie hier gebe, oder wie er ſie noch verbeſſert und ergänzt zu geben leichter ſich in Stand geſetzt ſehen dürfte, da das Schwierigſte iſt in unwegſamen Gegenden die erſte Bahn zu brechen, — ſo möchte dadurch der größern Verbreitung des Studiums Platons ein entſchiedener Gewinn erwachſen und dadurch der fruchtbarſten Förderung der philoſophiſchen Studien

überhaupt. Denn das Original zu lesen, und es den Worten nach zu verstehn, ist nur Wenigen verliehen, und noch viel Wenigern sich zu dem eigentlichen Wesen, dem Sinne und Geiste des unsterblichen Denkers, zu erheben. Meist kommt es hier höchstens bei den Gelehrten so weit, wie Göthe es in der ersten Epistel im Allgemeinen von den Lesenden sagt:

Lies't doch nur Jeder
Aus dem Buch sich heraus.

Wir haben uns aber um das bemüht, was in jener Epistel nun folgt: „uns in das Buch hinein zu lesen" und wünschen nichts mehr, als daß auch Andre, so wie wir, das erstreben, „sich auch das Fremde amalgamiren," d. h. aber nicht bloß als einen leidigen Gedächtnißstoff, sondern von der freien Denkthätigkeit begleitet, und so in ein wahrhaftes und nutzbares Eigenthum verwandelt.

Da es Denjenigen, welche sich ohne Führer an das Studium Platons begeben, erwünscht sein dürfte, zu wissen, in welcher Folge sie wohl am zweckmäßigsten die Gespräche zu lesen hätten, so möchten wir ihnen die hier enthaltenen in vier Abtheilungen zusammenordnen.

I. Unbedingt als das zuerst zu lesende Werk, wäre die Vertheidigung des Sokrates zu empfehlen; dann etwan Kriton und Jon; zugleich als leichtere und als anziehende.

II. Hierauf: Euthyphron; Menon; Alcibiades I.; Charmides; Laches; Hippias I.; Lysis;

(ziemlich gleichgültig in welcher Folge; doch möchten die vier erſten als die reicheren und gefallenderen erſcheinen, und vorausgehn dürfen.)

III. Von den kleineren: Theages; die Nebenbuhler; Hipparchus; Minos; Hippias II.; Alcibiades II.; verdient das letzte Geſpräch den Vorzug. Dieſe würden zunächſt zur Uebung des kritiſchen Sinnes nützlich erſcheinen, aber natürlich erſt dann, wenn eine nähere Bekanntſchaft mit dem Geiſte Platon's vorausgegangen. Daher dürften auch einzelne zweckmäßig erſt ſpäter abwechſelnd zwiſchen die Lektüre der größern eingeſchoben werden.

IV. Endlich: Phädon und Parmenides, die ſich dann an die anderen, noch darzulegenden, anſchließen.

Königsberg in der Neumark, im December 1835.

Arnold.

Platon's Werke.

Erster Theil.

Inhalt des ersten Theiles.

Anmerkung. Die im Werke sich vorfindenden Nachweisungen der Seitenzahlen beziehen sich auf die am Rande stehenden Zahlen der Ausgabe des Platon von Stephanus. Wenn die Zahlen sich aber auf die Seiten des Buches beziehen, so steht es ausdrücklich dabei.

Erstes Heft.

Seite

Vorrede.
Einleitung.
§. 1. Inhaltsangabe derselben 1
§. 2. Was die Philosophie ist? 1
§. 3. Stufen der Bildung, oder Vernunftentwickelung . . 4
§. 4. Stufe der Gegenwart 6
§. 5. Bildung und Glück haben dasselbe Object . . . 7
§. 6. Die allgemeine Bildung 8
§. 7. Wie diese zu erwerben. (1. durch das Leben; 2. die Gesetzgebung; 3. den Unterricht; 4. die Presse.) . 9
§. 8. Besondere Verhältnisse, die bei ihrer Erwerbung zu beachten 14
§. 9. Klagen gegen die Bildung überhaupt, und über die falsche 15
§. 10. Das Verderbliche der Hemmung einer angemessenen Bildung des Volkes 20
§. 11. Nothwendigkeit des Studiums der Philosophie in der Gegenwart 23
§. 12. Wie das Studium der Philosophie zu leiten ist . . 24
§. 13. Von der Geschichte der Philosophie 31
§. 14. Werth des eigenthümlichen Systems, und dessen Ausgangspunkt 33
§. 15. Warum Platon zur Grundlage und Einleitung des Selbststudiums der Philosophie besonders geeignet ist 35
§. 16. Nähere Angabe des Zweckes und Planes unseres Buches 37
§. 17. Welchen Lesern es sich bestimmt 40

Die erklärten Werke Platon's.

1. Euthyphron 45
2. Vertheidigung des Sokrates 68
3. Kriton 88
4. Phädon 105
Anhang zum Phädon (über die Gegensätze und die Methode des Philosophirens.) 130
5. Jon 137
6. Menon 150
Anhang zum Menon (über die ersten philosophischen Begriffe). 177
7. Laches 185

Zweites Heft.

		Seite.
Vorrede.		
8.	Alcibiades I.	203
9.	Charmides	239
10.	Hippias I.	266
11.	Lysis	293
12.	Theages	315
13.	Die Nebenbuhler	322
14.	Hipparchus	328
15.	Minos	332
16.	Hippias II.	336
17.	Alcibiades II.	344
18.	Parmenides	358

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Einleitung.

Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht,
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn!
v. Schiller.

§. 1. Als Aufgabe stellt sich diese Einleitung wesentlich nur die nähere Entwickelung und Begründung des Satzes: daß eine allgemeinere, unmittelbare Beschäftigung mit der Philosophie in der gegenwärtigen Zeit ganz besonders nothwendig sei, und daß Platon sich hier als Einleitung und Grundlage für dies Studium vor allen andern Denkern nutzreich darbiete. — Es entgeht uns nun zwar nicht, daß jedes dieser Worte seine sehr heftigen Gegner finden dürfte, allein eben dieses fordert um so mehr zu einer sorgfältigen Ausführung des Satzes auf.

§. 2. Was zunächst die Philosophie betrifft, so verstehen wir darunter nicht diese oder jene Schule (System) derselben, wie man mit Religion nicht diese oder jene Kirche bezeichnet; — sondern das über allen diesen schwebende Urbild derselben, die reine, göttliche Wahrheit in menschlicher Weise, d. i. in Begriffen erfaßt. Als solche liegt sie in Jedem dem Vermögen (potentia) und den allgemeinen Gesetzen ihrer Entwickelung nach, und heißt die Vernunft, oder das Göttliche im Menschen. Dann aber, wenn sie

zur Verwirklichung, Entfaltung (Vollendung, Entelechie, actus) kommen will, tritt sie mit der daseinlichen Welt — dem Wahrnehmbaren — in Verbindung, durch welche sie Anregung, Stoff, Nahrung empfängt. Sofern nun die Vernunft mit der Außenwelt sich in Verbindung findet, diese berührt, und dieser sich bemächtigt, den dorther empfangenen Stoffen die erste Verarbeitung angedeihen läßt, nennt man sie Verstand, der also nur eine Seite ihrer Thätigkeit ist *). Diese Thätigkeit aber, oder die ursprüngliche Bewegungs- und Lebenskraft der Vernunft und des Verstandes, heißt das Denken. Die Philosophie würde also durch das Denken zu Stande gebracht; sie bestände ferner aus Begriffen, die aber als vereinzelte noch nicht befriedigen, sondern zu einer Verbindung, zu einer Einheit, hindrängen, und zu dieser verbunden dann als Wissenschaft der Begriffe sich vollenden. Sie wäre somit an sich die unbedingte Wahrheit; aber wie es auch eine unbedingte, vollendete Tugend an sich giebt, und solche kein Sterblicher besitzt, so ist es auch mit der Philosophie. Wie aber dennoch Jeder unabläſſig darnach ringt, jener unerreichbaren Tugend möglichst nahe zu kommen, eben so muß er es auch in Hinsicht der Wahrheit, daß er sie möglichst rein und vollständig erkenne, und zwar erst unmittelbar im Gefühle, und dann vermittelt im bewußten Begriffe, oder als ausgesprochene Wissenschaft der Philosophie. Zugleich ist aber dabei nicht zu verbergen, daß sich so derselben, wenn auch nur annäherungsweise, zu bemächtigen, nicht Jedem möglich wird, indem Anlagen, Anstrengungen mancher Art, vielfaches, vorbereitendes Wissen und äußerlich begünstigende Umstände dazu erforderlich sind. Als Ersatz bietet sich jedoch mancherlei dar, wo die reine Wahrheit theilweise und in umhüllter Form, also nicht unmittelbar, erscheint. In der Erscheinungswelt nämlich, sowohl der Natur als der

*) S. Näheres hierüber S. 19 und 20 meiner Philosophie der Geschichte. Berlin 1833.

Geſchichte, empfangen wir mit den Formen und Ereigniſſen zugleich die innewohnenden, ſie geſtaltenden und bewegenden Begriffe. Die Kunſt ſodann, jenen verwandt, ſpiegelt uns die Gemüthswelt und die natürlichen, nächſten Lebensverhältniſſe vorzugsweiſe ab; die Glaubenslehre verkündet uns unmittelbar das Weſen und Gebot der Gottheit; die geſammten Wiſſenſchaften, als ſolche von der Philoſophie erbaut, offenbaren durch ihre Form die Geſetze ihrer Werkmeiſterin und enthalten einzelne Zweige ihrer Lehren. Indem ſomit in dieſen allen die Philoſophie mit enthalten iſt, muß ſie uns dadurch auch zugeführt werden; nur kommt es darauf an, daß man auch fähig iſt, ſie hier überall gewahr zu werden, was den philoſophiſchen Naturen denn auch gelingt. Ueberall ſtreben dieſe von den Anſchauungen zu den Begriffen, die ſie in Einklang, Verbindung und Einheit zu bringen, jeden einzelnen abzuleiten, ſeine Begründung, ſeine Nothwendigkeit und Wahrheit aufzufinden ſuchen. Anfangs iſt dies nur ein unbewußtes, unmittelbares Thun, ein Gefühl, ein ſubjectives Gewißſein. Hierauf aber kommt es zu einem Wiſſen, und zur gegenſtändlichen, durch das bewußte Denken vermittelten Gewißheit. Soweit dies gelingt, ſoweit iſt denn auch nur die Wiſſenſchaft der Philoſophie vorhanden. Aber zur Vollendung wird es hier immer nicht kommen, weil erſtlich der Umfang des Gegenſtandes und der Stoff (Material) für die menſchliche Faſſungskraft zu groß und reich iſt; zweitens, weil ſchon der Irrthum, die Einſeitigkeit, in dem unmittelbaren Erzeugen der Begriffe, im unbelauſchten Denken, nur zu häufig eintritt, und drittens, weil es noch ſchwieriger iſt, das, was ſich in uns geſtaltet hat, wirklich ſo, wie es dort iſt, gewahr zu werden, d. h. ſich der Begriffe bewußt zu werden und ſie äußerlich dann an ſich in ihren mannigfachen Verbindungen und Beziehungen darzuſtellen. Mit beneidenswerther Zuverſicht leben jedoch Einige, Meiſter und deren fromme Schüler, den Traum der vollendeten, unbedingten Erkenntniß, von der lieblichen Göttin Maja umſpielt. Ihnen, den

Glücklichen, ist nicht nur das Räthsel gelöst, sondern sie sind selbst die Gottheit, die nun durch das Denken, durch die Methode, das System, zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt ist. Alle Andere, Frühere oder Spätere, die solches auch von sich behaupten, sind falsche Propheten; daß die letzteren aber die rechten sind, dafür bürgt — ihre Ueberzeugung, die unwiderstehliche Wahrheit ihrer Lehre. Dies ewig sich wiederholende Schauspiel des Kampfes, der wechselseitigen Verketzerung, der widerlichsten Anmaßung und des lächerlichsten Dünkels, verbunden mit der herben, durch Form und Inhalt meist gleich ungenießbaren Frucht ihrer Weisheit, haben oft mehr die besten Köpfe von der Philosophie zurückgeschreckt, als die nothwendigen, unerläßlichen Schwierigkeiten der Sache selbst, oder andere außerhalb gelegene Umstände. Vorläufig jedoch lassen wir dies nur als eine Thatsache dahingestellt sein, und nachdem wir die Philosophie, oder die Liebe zur Weisheit, hier bestimmt haben: als das Streben zur wissenschaftlichen Gestaltung und zur Bewußtwerdung der Begriffe, — oder als die Wissenschaft der (allgemeinen, höhern) Wahrheit, oder: als Erfassung des Daseienden im Begriffe und als lebendige (organische) Einheit derselben *); — so wenden wir uns zu der Betrachtung: Warum in der gegenwärtigen Zeit eine allgemeinere, unmittelbare Beschäftigung mit der Philosophie ganz besonders nothwendig sei?

§. 3. Es ist gewiß, wenn die Philosophie etwas Treffliches ist, daß sie dann zu jeder Zeit ihre Geltung haben müsse. Hier ist aber nur damit gemeint, daß in einer Zeit mehr, als in einer anderen, sowohl Mehre sich mit ihr zu beschäftigen haben, wie sie auch an sich nothwendiger erscheint. Beides wird aber wieder bedingt von der Richtung

*) Auf Anderweitiges, Näheres, was hieher gehört, wie auch was weiter mit andern noch zu berührenden Beziehungen der Philosophie zusammenhängt, um es nicht zu wiederholen, verweise ich auf die Einleitung in meiner Philosophie der Geschichte § 1—15.

und Stufe der Bildung, wie von andern besondern Verhältnissen, wo ihre Wirkung dann sich entweder als eine positive, Gutes schaffende, oder nur als eine negative, Uebel abwendende, erweist.

Sehen wir zunächst auf die Richtung und Stufen der Bildung, oder der Entfaltung der Vernunft, so offenbaren sich in der Weltgeschichte, als der Verkörperung oder Verwirklichung derselben, viele einseitige Richtungen, die dann meist in ihre Gegensätze umschlagen, nach und nach sich zur Wahrheit versöhnen und so, als einzelne Momente, zur Einheit und zu einem lebendigen Organismus verbunden werden. Als solche Einseitigkeiten bieten sich uns dar: die materielle Richtung, wo vorzugsweise die Sorgen und Bestrebungen auf die körperliche Existenz, auf die Herbeischaffung der sinnlichen Bedürfnisse gerichtet ist; und die geistige, wo dagegen nur das Jenseitige und das Seelenheil allein im Auge behalten wird. Diese Richtungen zeigen sich in ihrem Gegensatze auf sehr verschiedenen Stufen der Entwickelung und in den mannigfachsten Formen und Modificationen, mehr oder weniger einseitig festgehalten. Jene irdische, materielle von China bis Amerika, durch alle Zeiten und Länder hindurch, verschiedentlich gestaltet; diese, die religiöse, ideelle vom Ganges bis zum Tiber. Als eine Versöhnung beider, eine Art der Einigung, tritt dann hin und wieder die künstlerische Hauptrichtung, am hervorstechendsten im alten Hellas und im mittelalterlichen Italien hervor. Das Jenseitige kleidet sie in irdische Formen und bringt es der Erde näher, während sie das Materielle, Thierische veredelt, und so sich beide berühren läßt. In ihrer höchsten Entfaltung ist sie der reine wahre Gedanke, als unmittelbar besessener, gefühlter, und in den Besonderungen, oder dem Wahrnehmbaren, dargestellt. Aber so erhielt sie sich nicht lange; entweder ging sie in Schwärmerei, unnatürliche und abenteuerliche Verkehrtheiten über, oder sie überließ die Herrschaft der Reflexion und den Wissenschaften, über welche sich dann wieder eine höhere, spe-

culative Philoſophie einſeitig zu erheben ſtrebte, bis die wahre ſich an die Einigung aller dieſer Momente, als weſentlicher Theile des ganzen Menſchen, begab. An dieſem ſchwierigen Geſchäft fort und fort zu arbeiten, iſt eben ſo heilige Verpflichtung, als hoher Genuß. Will man jene fünf Hauptrichtungen: 1) die materielle, 2) religiöſe, 3) künſtleriſche, 4) die wiſſenſchaftliche (erfahrungsmäßige, a posteriori) und 5) die ſpeculative, urwiſſenſchaftliche (ideale, a priori) — von denen die erſte und vierte, ſo wie die zweite und fünfte, nähere Beziehungen zu einander haben — durch die Namen erſetzen, welche als ſogenannte Grundkräfte des Menſchen denſelben vorzugsweiſe angehören und ſie baſiren, ſo iſt es: 1) die Sinnlichkeit, 2) der unmittelbare freie Geiſt (Glaube, Gefühl), 3) die Fantaſie (Gefühl), 4) der Verſtand (Wiſſen) und 5) die Vernunft. Zur Zeit der Herrſchaft jeder beſonderen Richtung wird nun auch die Bildung im allgemeinen dieſer entſprechend ſein; zugleich aber wirkt in Wenigen die ewige ſich fortbewegende und zur Entfaltung ſich ſelbſt beſtimmende Urkraft, der Geiſt im Menſchen, oder ſeine Vernunft, und dieſe bereitet allmälig und unbemerkt zu einer andern Form vor, die dann entweder leicht und nach und nach in die Erſcheinung tritt, oder gewaltſam und unter großem Weh geboren wird.

§. 4. Auf welcher Stufe nun die, gegenwärtig an der Spitze der Entwickelung ſtehenden Völker ſich befinden, läßt ſich nur ſchwer und durch Darlegung der ganzen innern Geſchichte der Menſchheit — Philoſophie der Geſchichte — darthun; hier können wir es nur als Behauptung ausſprechen, der Einſicht des Leſers die Beiſtimmung anheim gebend, daß ſie auf der letzten, zur Totalität hinſtrebenden, wirklich vernünftigen Stufe ſich befinden; aber freilich nur noch ſehr im Anfange derſelben, oder vielmehr mit einem andern Bilde: daß ſie ſich noch im Gährungsproceſſe befindet, wo die Elemente noch wild und trübe ſich durcheinander bewegen. Und wenn auch die Zahl derer, welche ihn ſchon überſtanden nur noch ſehr klein ſein mag,

so ist doch gewiß, daß sie immer im Wachsen ist und nun eben durch die allgemeine Beschäftigung mit der Philosophie sie vermehrt und die endliche Entwickelung befördert und gesichert werden muß.

§. 5. Ehe wir aber näher über das Verhältniß der Philosophie zu der Bildung der gegenwärtigen Zeit sprechen, mögen wir uns die Bildung an und für sich unter mehre Gesichtspunkte bringen und sie unter diesen näher betrachten.

Durch die Bildung soll Jeder, in körperlicher und geistiger Hinsicht, das werden, was ihm, seinen sämmtlichen Verhältnissen und Bedingungen nach, zu werden möglich ist, um den hohen Beruf der Menschheit zu erfüllen: möglichst weise, gut und überall nutzreich zu sein. Sie ist also das Mittel zur Erreichung des Zwecks des Menschen überhaupt. Dieser ist aber sowohl für sich, wie für Andere, da, — Selbstzweck und Zweck für die Welt, — und strebt, mittelst der Bildung, seine eigene Glückseligkeit, und die seiner Mitmenschen zu erbauen. Die Einseitigkeit aber hat nur zu oft bloß das eine oder andere Moment der Glückseligkeit, oder auch des Glückes, im weiteren und höhern Sinn genommen, festgehalten; in der Totalität und Wahrheit jedoch bieten sich hier folgende dar: das Glück ist nämlich 1) ein inneres, ideales, auf die Vorstellungen sich gründendes, und kann hier weiter sich noch sondern a) in das subjective, d. i. der Reichthum des echten Wissens, der zugleich Grundlage und Bedingung des sittlichen vernünftigen Wollens und Handelns ist. Wie hoher Werth dem Zustande eines Wissenden, klar die Welt Erkennenden, zukommt, wird natürlich nur der zu ermessen vermögen, welcher sich in demselben befindet, und was der Dichter „an die Muse," richtet, läßt sich auch im weitern Sinne auf die Gesammtheit der Musen anwenden: „Was ich ohne dich wäre, — ich weiß es nicht, aber mir grauet, Seh' ich was Hunderte und Tausende ohne dich sind." — Die zweite Hälfte des innern Glücks aber ist b) das objective

d. i. die günstigen, sittlichen und bürgerlichen Verhältnisse, welche die Wirksamkeit besonders beleben und fördern. Diese Seite des Glücks läßt sich auch kurz andeuten durch gelungene rühmliche Handlungen und erfolgreiche Thätigkeit überhaupt, wie durch Liebe, Achtung, Ehre, die man genießt, und hieher gehören die von Herodot gerühmten Glücklichen: Cleobis und Biton; Tellus. — Um aber das volle Glück zu genießen, gehören ferner auch 2) die äußeren, sinnlichen Verhältnisse dazu, oder das Materielle, was wir wieder a) als ein subjectives, d. h. an dem Menschen selbst haftendes, wie z. B. Wohlgestalt, Kraft, vor allen aber Gesundheit; und b) als ein objectives, oder die außer seinem Ich liegenden Dinge unterscheiden. Dies letzte wollen wir kurz durch Vermögen bezeichnen, was nicht so werthlos ist, wie Viele, die es entbehren, in stoischer Größe, oder dichterischer Genügsamkeit, wohl möchten glauben machen. Ein so vielseitiges und durchaus ungetrübtes Glück wird nun zwar wohl Niemand zu Theil; aber ihm möglichst sich zu nähern wird eben so wenig aufgegeben, und mehr oder weniger trägt die Bildung das Ihrige dazu bei, es entweder zu fördern oder doch leichter das unabweisliche Gegentheil zu ertragen.

§. 6. Die Bildung läßt sich dann auch ferner als die allgemeine, rein menschliche, und die besondere, staatsbürgerliche, unterscheiden, welche die Geeigentheit zu einem bestimmten Berufe in sich schließt. Aber die erstere ist es zuvörderst, die uns hier gilt und bei der, in ihrer höchsten Entfaltung, jeder Einzelne alle die Richtungen und Gebiete, welche das ganze Menschengeschlecht durchlaufen hat (§ 3), auch durchwandern muß, um sie zuletzt in eine harmonische Einheit in sich zu bringen, die er, im besondern noch, durch seine eigenthümlichen Verhältnisse verschiedenartig zu modificiren hat. Sie zerlegt sich ferner in zwei Hälften, die sich vielfach durchdringen und einander überall fördern, ergänzen, bedingen, und zwar a) in die theoretische und b) in die practische.

Jene Stufen heben nun mit dem Bedürfniſſe, dem Niedern, an, das in den gewöhnlichen Fertigkeiten des Schreibens, Leſens, Rechnens u. ſ. w. beſteht; man geht dann zu den Weihen der Religion über — die religiös ſittliche —; tritt hierauf in das Stadium der künſtleriſchen Zuſtände, (Gefühle, Anſchauungen, Fantaſie). — Bis hieher iſt die unmittelbare, unbewußte Thätigkeit des denkenden Geiſtes vorherrſchend. — Ferner gelangt man dann zu der Region des Verſtandes (den Wiſſenſchaften) — und endlich zu der der Vernunft-Wiſſenſchaft (der Philoſophie an ſich).

§. 7. Die Wege und die Mittel ſodann zur Erreichung der allſeitigen Bildung nehmen jetzt beſonders unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch. Es ſind dieſes:

Erſtlich das Leben ſelbſt, eines der mächtigſten und allgemeinſten Bildungsmittel, was dem Antheile, den die Luft, die Sonne, der Regen auf die Entwicklung einer Pflanze haben, zu vergleichen iſt. Alles, was wir von zarteſter Kindheit an um uns her vorgehen und als Gewohnheiten, Sitten, Grundſätze überall ausüben oder ausſprechen ſehen und hören, muß unwiderſtehlichen Einfluß auf die Geſtaltung unſerer Seele haben, unſere Anſichten von den Dingen und unſere Geſinnungen beſtimmen. Die früheſte Gewöhnung und die Beiſpiele ſind die beiden furchtbaren Mächte, denen ſich Niemand völlig entzieht, ſo daß ſowohl die Eindrücke, welche Jeder in ſeiner nächſten Umgebung empfängt, oder durch die Geiſtesrichtung ſeines Volks, oder ſeiner Zeit überhaupt, ihn gleichmäßig erfaſſen. Die Menge folgt unwiderſtehlich dieſem Zuge, und nur wenige Auserwählte führen beſondere Umſtände von der großen allgemein betretenen Bahn etwas abwärts. Dieſe ausgezeichnetern Naturen werden durch Anlage, geiſtige Kraft, wie durch höhere Bildungsmittel und durch die Einwirkung beſonderer Verhältniſſe, aus den von früh an unmittelbar und unbewußt angeeigneten Formen hinausgetrieben, oder ihnen zum Theil entzogen. Sie ſchlagen für ſich neue Richtungen ein, auf welchen dann mehrere oder wenigere Andere ihnen fol-

gen. Daher wird auf natürlichem Wege auch nur nach vielen abgestorbenen Geschlechtern eine Umbildung des Geistes eines ganzen Volkes bewirkt, und selbst die kräftigsten, künstlichen Mittel, welche zur Förderung angewandt werden, bedürfen doch gar langer Zeit, bis sie nach und nach, von Geschlecht zu Geschlecht, die alten Ueberlieferungen schwächen, und den neuen Form anbequemen. — Ferner gewährt das Leben auch durch die eignen Erlebnisse und die Erfahrungen mancher Art — im geselligen und staatlichen Verkehre; in der Natur, den Künsten und Wissenschaften, — einen reichen Schatz von Vorstellungen, die, durch diese unmittelbare frische Weise der Erwerbung, von ganz besonderer Kraft und Fruchtbarkeit sich erweisen, und nicht bloß die Denkthätigkeit entwickeln und die sittliche Gesinnung bestimmen, sondern auch mannigfachen Stoff des unmittelbaren Wissens zuführen. — Endlich ist es die Uebung im Handeln selbst, die Anwendung, oder die Frucht aller Bildung, die hier im Leben die wesentlichsten Bedingungen ihrer glücklichen Entfaltung findet; so daß dieses Mittel der Bildung, eines der bedeutendsten und wesentlichsten ist; und je reicher Jemandes Leben an Ereignissen, je weiter, mannigfaltiger, bedeutsamer die Kreise gewesen, in denen er sich bewegt hat, desto mehr Ausbeute wird er machen; aber dürftig, einseitig und beschränkt bleibt doch die Bildung, die einzig und allein durch das Leben gewonnen wird, zumal in entwickelten Zeiten, und besonders in der gegenwärtigen. So thöricht es ist, diese Weise der Bildung als die höchste, oder genügendste, zu überschätzen, so sehr büßt es der, welcher ihre hohe, unabweisliche Macht verkennt, indem er überall unpractisch, unbeholfen, pedantisch und verkehrt erscheinen wird.

Zweitens sodann, — was im weiteren Sinne auch mit in den Umfang des Begriffs des Lebens hineingezogen werden kann, — ist der Einfluß bedeutend, welchen die gesammte Gesetzgebung eines Volkes, sowohl in Hinsicht der Form des Staates, als der Verwaltung und aller Be-

ziehungen der Bürger zu einander selbst und zur Regierung, auf die Bildung des Ganzen, wie dann auch auf die des Einzelnen hat. Es ist dies mit dem Boden zu vergleichen, in welchem die Pflanze wurzelt. Wie unendlich viel von diesen Gesetzen abhängt, wie mächtig diese nicht allein auf die ganze sittliche Entwickelung, sondern auch auf die intellectuelle einwirkt, darüber belehrt durchweg die Geschichte, und es muß hier genügen, nur darauf hingedeutet zu haben, als auf einen zu umfassenden Gegenstand. Nur mag bemerkt werden, daß auch ihre Kraft oft überschätzt wird; zumal, wenn sie sich nicht geschichtlich (organisch) mit dem Volke entwickelt hat, sondern ihm von außen her gekommen. So haben auch die Dichter vollkommen Recht, wenn sie ihre Wirkungen im Vergleich mit der des sittlichen Willens und der Bildung, als nur schwach bezeichnen, wie Schiller (die Künstler): „Ihr holdes Bild (der Kunst) hieß uns die Tugend lieben, Ein zarter Sinn hat vor dem Laster sich gesträubt, Eh' noch ein Solon das Gesetz geschrieben, Das matte Blüthen langsam treibt." — oder selbst ganz gebrochen nennen, wie Horaz (Od. III. 35): „Was doch nutzen Gesetze wohl, eitel ohne die Sitten u. s. w." In ihrem harmonischen Vereine werden aber beide gleich mächtig, indem sie als Reihen in einen Organismus (des Staates) zusammen gehören und wie alle andre sich wechselsweise unterstützen und so zugleich dem Ganzen dienen.

Drittens ferner, treffen wir auf die künstliche, absichtliche, durch die Vermittelung des Unterrichtes bewirkte Bildung. Dieser Unterricht, der sich über alle Seiten der Bildung zu verbreiten hat, ist eigentlich eine Ueberlieferung oder ein Vermächtniß der Vorwelt von allen den Schätzen, die sie durch ihre Erfahrungen und ihre denkende und schöpferische Thätigkeit erworben hat. Es sind hier die Erwerbnisse vieler hundert Geschlechter, und aller Erdtheile, auf eine Stelle zusammengetragen. Jeder nimmt, nach Umständen, sein gebührendes Theil, aber er muß es nicht unbenutzt liegen, sondern es möglichst wuchern lassen. Wie

und wieviel man davon empfängt, ist eine wichtige Aufgabe, und möchte leicht eben so viel bedeuten, als der Stoff selbst, der an sich nur ein todtes Besitzthum ist, und nur dann Werth hat, wenn er mit der eigenen denkenden und schaffenden Kraft sich verbindet und so überall Früchte, Nutzen hervorruft. Worin aber diese zu setzen, darüber besteht ein alter Streit zwischen zwei Einseitigkeiten, die sich Humanismus und Realismus nennen, wo die letzte behauptet, alles zu Lernende sei nur darnach zu bestimmen, ob es für das äußere Leben nutzreich, practisch brauchbar sei. Der Humanismus dagegen schaudert vor solcher Aermlichkeit zurück, und will nur den Menschen rein als solchen und geistig (formell) durch den Unterricht entfalten, sucht deshalb möglichst dem Practischen und der ärmlichen Gegenwart zu entfliehen; nur die Theorie, nur entlegene Zeiten, — Alterthum und Mittelalter, — deren Sprachen, Geschichte, Leben und Denken überhaupt, sind nach ihm brauchbare Bildungsmittel. Wie überall, so bemächtigen sich auch hier die Einseitigkeiten der Mehrzahl; die wenigen Vernünftigen, welche in jenen die Wahrheit nur in ihre Theile aufgelöst erblicken, und sie wieder herstellen mögen, werden aber leicht noch mehr von den kämpfenden Partheien befeindet, als diese von einander selbst. Den Vernünftigen nämlich gilt als das Höchste und Letzte: das Nützliche, Anwendbare (Practische), dieses nur im richtigen Sinne gefaßt; d. h. nicht bloß das sinnliche Bedürfniß, das Aeußere (Materiale), sondern wesentlich auch, mit jenem im richtigen Verhältnisse, das Innere (das Ideale), in allen seinen Beziehungen auf das Schöne, Gute, Wahre, oder in Hinsicht auf Kunst, Sittlichkeit, Denk- und Erkenntniß-Thätigkeit. Das Theoretische ist nur wegen der Anwendung da; aber eben auch kann alles Handeln, Schaffen, nicht ohne jenes bestehen; somit sind beide unauflöslich mit einander verbunden. Ferner ist ihnen dann auch nothwendig die Gegenwart, in ihrer Sprache und allen ihren Zuständen, das Hauptobject. Das Frühere dagegen hat ihnen weiter keine Bedeutung, als sofern es

den Einfluß auf die Gegenwart ist, durch seine Ausbeute des Wissens und Könnens ihr dient und ihr richtiges Verständniß, als einer aus der Vergangenheit hervorgegangenen, begründet. Somit ist also auch die Vergangenheit unzertrennlich mit der Gegenwart verbunden, aber nur sind hier, wie überall, die richtigen Maßverhältnisse zu beachten, und die historische Richtung ist in vielen Zweigen des Wissens, wie z. B. in der Gesetzgebung, zu eben so großem Nachtheile überschätzt, wie auch wieder zu sehr vernachlässigt worden. Das richtige Maß ist hier, wie immer, die Grundlage aller Weisheit!

Viertens endlich sind als ein sehr bedeutsames Bildungsmittel die Bücher und Zeitschriften, oder die Presse, zu nennen. Dieses gehört aber eigentlich, im weiteren Sinne genommen, auch dem vorhergehenden mit an, indem beide als unmittelbare Belehrung zusammen zu fassen sind und sich nur als lebendige Mittheilung und als todter Buchstab unterscheiden. Ferner auch darin noch, daß die vorige ihre Wirkung fast nur auf die Jugend beschränkt, während diese sie auch auf die Erwachsenen fortsetzt und größtentheils sie vorzugsweise nur auf sie berechnet. Je verbreiteter die Bildung und je höher sie gestiegen, desto mächtiger ist der Einfluß der Presse; desto mehr wird nämlich gelesen, verstanden, und um so größer ist der Antheil für eine Menge von Gegenständen. Eben so nothwendig und heilsam für Erhaltung und Förderung des Wissens und Belebung des Thuns aller Art demnach die Presse ist; eben so gefährlich und verderblich kann sie aber auch werden, wenn sie eine falsche Richtung nimmt; wenn sie den Begierden und Leidenschaften, der sinnlichen Natur der Menschen schmeichelt, und sie nährt; wenn sie durch alle Künste der Verführung, durch verlockende Bilder und Lehren der Sittlichkeit, der Religion, dem Staate den Untergang bereitet. Der Streit über die Preßfreiheit im allgemeinen ist unter den Redlichen und Vernünftigen meist eben so unnütz als heftig. Er kann nur im besondern darauf gerichtet sein, ob

beſſer Vorbeugungs-Maßregeln (Cenſur), oder nachher Strafen, dem Mißbrauche entgegengeſtellt werden; und üb das Maß der Freiheit, wie über die Bedingungen dur Nebenumſtände, als Zeiten heftiger Bewegungen und Gä rungen, Krieg u. ſ. w. Der Streit aber mit den Unrei chen, Schwärmern, Leidenſchaftlichen und Unwiſſenden, u zumal über unbedingte Preßfreiheit, iſt ein wahrhaft thörl ter, denn die Einen wollen nicht das Verderbliche zugeb da ſie es eben herbeizuführen beabſichtigen, und die Ande vermögen es nicht zu begreifen. Zu dieſen letzten könn übrigens auch ſonſt ganz einſichtsvolle Männer gehör aber zum Begreifen einer beſtimmten Sache gehört das Z ſammenfaſſen und die Einigung aller hergehörigen und widerſtreitenden Begriffe, und alſo wird reiches Wiſſen u freie, beſonnene Ueberlegung unentbehrlich ſein. In den A gelegenheiten des Staates aber iſt die letzte ſelten, und au das erſte nicht ſo häufig, und nicht ſo leicht, wie die M ſten glauben. Schon über das Maß der einzuräumend Freiheit iſt die Beſtimmung eine ſchwierige. Zu wenig, wird die glückliche Entwickelung des Geiſtes gehemmt u dumpfe Beſorgniß gegen die Güte und Redlichkeit der R gierung erzeugt; zu viel, ſo wird alles in Bewegung g bracht und, ſtatt einer wahrhaften Entfaltung, nur Verwi rung, Anarchie, Unſittlichkeit, Rückſchritte und die Unmö lichkeit des Regierens ſelbſt herbeigeführt. Da es hier nic am Ort iſt, dies weiter zu verfolgen, ſo mag nur noch da an erinnert werden, daß nicht bloß Robespierre geſagt hab „Es iſt doch unmöglich mit einer freien Preſſe zu regieren ſondern, daß die gerühmteſten, freiſinnigſten Regierungen i Stillen ſchwere Seufzer über dieſe ihre Herrin ausſtoße was ſie nur hin und wieder durch einen unwillkührlich Schrei verrathen und durch mancherlei Vorbereitungen w nigſtens den Wunſch durchblicken laſſen, den Händen d herrſchenden Zeitungsſchreiber das ihnen entwundene Scept wieder zu entreißen.

§. 8. Wenn wir nun anerkennen, daß die Bildu

die heiligste Angelegenheit der Menschheit ist, indem sie für diese sowohl der höchste Selbstzweck, als auch das wesentlichste Mittel zu Erreichung aller andern Zwecke darbeut; nachdem wir alle Seiten derselben betrachtet haben und die Wege, auf denen zu ihr zu gelangen, und endlich einleuchtet, daß die Gegenwart bereits zu einer ausgezeichneten Stufe in derselben gelangt sei; so ist es nicht zu verwundern, wenn überall, auch da, wo ihre Segnungen noch nicht sehr verspürt werden, unter Barbaren und Halbbarbaren, das allgemeinste Ringen nach ihr sich offenbart. Desto mehr muß es überraschen, öfters auch harte Anklagen gegen sie zu vernehmen. Diese sind aber auch, wie alles, wohl zu prüfen, ob sie nicht vielleicht manches Wahre enthalten, was dann zu beachten ist und der Bildung wohl zu Gute kommen kann.

Um dies Geschäft mit Sicherheit vollziehen zu können, müssen wir noch vorher darauf hinsehen, daß wir bisher die Bildung völlig an sich und ganz im Allgemeinen betrachtet haben. Wenn es sich aber darum handelt, sie in Beziehung auf die zu fassen, an welche sie zu bringen ist, und alle die besondern Verhältnisse, die alsdann hervortreten, so mögen wir für ihre Anwendung noch folgende nähere Bestimmungen hinzufügen. Da sie nämlich weder für jeden Einzelnen, noch auch einem Volke im Ganzen, sofort in ihrem vollen Umfange und in ihrer höchsten Vollendung erreichbar ist, so ist bei dieser Beschränkung und Zerstückelung derselben zu fordern:

1) daß sie den innern und äußern Verhältnissen eines Jeden angemessen und überhaupt maßhaltend sei (quantitatives Verhältniß);

2) daß sie dem Zeitgeiste entsprechend und eine an sich richtige werde (qualitatives);

3) daß sie in allen Gliedern des Staatsorganismus zusammengenommen eine harmonische und einheitlich verbunden sei (relatives).

§ 9. Die Klage gegen die Bildung überhaupt, wo

ihr alles Uebel zugeschrieben und der Naturzustand als der allein wahre und selige geschildert wird, die Träume eines goldenen Zeitalters, sind zu sehr schon veraltet und zu abgeschmackt, als daß sie irgend einer nähern Erwähnung oder gar Widerlegung würdig wären. Die dagegen unsere Aufmerksamkeit verdienen, können nur gegen die Abwege derselben in einer der angegebenen Hauptbeziehung statt finden.

Wo der Tadel wenigstens einige Begründung hat, wenn er auch hin und wieder in einseitige und leidenschaftliche Uebertreibung ausläuft, wollen wir anzudeuten suchen. Erst in Hinsicht des Quantitativen, so behauptet man, daß das Maß vielfach schon überhaupt überschritten, daß zu viel gelehrt und gelesen, und in Folge dessen, mehr gedacht und geträumt, als gewirkt und practisch gehandelt werde. Daß dieses zuviel nicht so sehr in der zu großen Menge der Objecte, als in der zu weiten Ausdehnung derselben beruhe. Deutsche Gründlichkeit, deutscher Ernst und Wissenschaftlichkeit seien bei uns zu stehenden Redensarten geworden, und so solle Jeder in jedem Wissenszweige soviel, wie wo anders ein Professor desselben wissen, und wo möglich noch mehr, und auch möglichst früh, so daß ein entlassener Gymnasiast ohne Weiteres als Philologe, Historiker, Mathematiker, Physiker ein Catheder besteigen könnte. Dieser Fehler habe theils eine positive, ganz ehrenwerthe Quelle; nämlich den redlichen, deutschen Fleiß und Eifer, theils eine negative, die Furcht vor dem Tadel der Oberflächlichkeit. Es sei aber nicht so schwer, hier das Wahre anzugeben, schwerer freilich es auszuführen. Jene Tugenden nämlich könnten sehr wohl Befriedigung finden, indem die Hauptbegriffe des Gegenstandes an sich klar und scharf hingestellt und in ihrem Zusammenhange und innern Beziehung nachgewiesen würden, ohne deshalb in alle Einzelheiten, Nebenbeziehungen und sogleich bis zu der letzten und höchsten Spitze hinaus zu laufen. Auch dürfe nicht sogleich in der ersten, schwerfälligen, wissenschaftlichen Form begonnen, sondern von der Anschauung, dem Anziehenden und auf der Oberfläche Liegenden an-

angehoben und allmälig in die Tiefe und zu dem streng systematischen Aufbau fortgeschritten werden. Dann könne und müsse man sich auch nicht in den fernen dürren Steppen der Theorie allein aufhalten, sondern immer die Verbindung mit der Anwendung und lebendigen Gegenwart gangbar erhalten. Dazu komme, daß über die ungebührliche Masse, die so dem Gedächtnisse aufgedrungen wird, leicht die klare und wesentliche Uebersicht der innern Gliederungen und des organischen Zusammenhanges verloren gehe; daß ferner über das Stoffaufsammeln die freie Kraft des Selbstdenkens unentwickelt bleibe; daß die Eigenthümlichkeit nicht sich herausbilde, sondern Alles eine farblose Einförmigkeit und Trockenheit erhalte. Nur die ausgezeichnetesten Anlagen, in Verbindung mit eben so großem Fleiße, vermöchten die Forderungen einigermaßen zu befriedigen, doch auch nicht leicht ohne Gefährdung des köstlichen Gutes der Gesundheit. Vielfach anderes Verderben aber entstehe da, wo nur eine von jenen Bedingungen irgend fehle.

Nicht minder heftig und vielfach begründet, sind die Anklagen, welche gegen die qualitativen Irrthümer bei dem Unterrichte erhoben werden. Doch ist der Gegenstand zu umfassend, um ihn hier zu erschöpfen; daher nur einige Andeutungen. Die Bedeutung der Muttersprache sei lange nicht hinlänglich anerkannt, wie sie, das eigentliche Lebensprincip eines Volkes, alle Glieder desselben umschlänge und einige; nur das sei wahrhaft fruchtbar, was in ihr hervorgebracht würde. Der Ruhm und der Glanz eines Volkes erblühe, nur durch sie; ein langes und mühsames Ringen mit ihr sei aber unerläßlich, wo besonders viel darauf ankomme, wie dieses geleitet und worauf gerichtet werde. Nicht brächten grammatische Micrologien und Uebertreibungen hier Heil, obgleich das Rechte in dieser Sphäre unerläßlich; nicht gebe die Gelehrsamkeit der abgestorbenen Zeit, des Altdeutschen, eine brauchbare Grundlage, was auf einer höhern Stufe der Entwickelung jedoch immer auch seine Bedeutung behalte; wohl aber alle Arten der mündlichen

und schriftlichen Uebungen mit Einschluß des Inhaltes, der Gedanken und der logischen Thätigkeiten. Ferner werde das Bildende, was andere Sprachen, und zunächst die alten begleitet, nicht sowohl in der Schönheit der Form und der Trefflichkeit des Inhaltes gesucht, als unseliger Weise in den grammatischen Uebertreibungen, in der Quälerei mit Lesarten u. dgl. Ueberhaupt werde gegen die gesunde Psychologie die formelle Wirkung der Sprachen an sich beim Erlernen viel zu hoch angeschlagen; nur untergeordnete Geistesthätigkeiten erhielten dadurch Uebung. Die Folgen dieser Einseitigkeit zeigten sich nur zu oft und zu schlagend. Auch die Geographie und Geschichte, wie die Mathematik und Physik, würden nur zu oft bald durch Ueberladung mit Material, bald durch zu streng wissenschaftliche Form und Versteigerung in zu hohe Regionen, den Kräften der Jugend unangemessen und ohne eine recht heilsame Wirkung hervorzubringen, betrieben *).

*) Was uns als das Wesentlichste für das Gedeihen des öffentlichen Unterrichts, zumal in großen Staaten, erscheint, wollen wir hier kurz zusammenstellen, ohne es weiter auszuführen. 1) Eine richtigere quantitative und qualitative Bestimmung der Lehrobjecte und der Zeit; z. B. nie über 5tägliche oder 26wöchentliche Lehrstunden, für die allgemeinen Lehrgegenstände; keine grammatische, oder sonstige Einseitigkeiten und Uebertreibungen, die oft bis zu einer Absurdität getrieben werden, wovon Niemand eine Vorstellung hat, der es nicht näher zu kennen besondern Anlaß oder Beruf findet. Diesem Uebel würde zunächst durch einen allgemeinen ausführlichen Lehrplan abzuhelfen sein. 2) Damit dieser vollständig werde, müßten allgemeine Lehrbücher, wenigstens Provinzenweis, da sein. Wie illiberal, borinirt, despotisch u. s. w. dies auch von Vielen genannt werden mag, so wagen wir doch es auszusprechen, ohne es hier weiter zu vertheidigen und es nur als höchst wichtig in pädagogischer, wie in politischer Hinsicht erklärend. Auch darüber lassen wir uns hier nicht aus, wie solche Lehrbücher zu Stande zu bringen wären. 3) Endlich sind nicht sowohl übergelehrte, einseitig gebildete Lehrer erforderlich, als vielmehr nur gründliche, vielseitig entwickelte, vor allem aber gute Köpfe und ganz besonders practisch gewandte, didactisch erprobte, und, was nicht minder wichtig, solche, die durch ihre Persönlichkeit die Achtung der Schüler und des Publikums genießen. Welche unabsehbare Nachtheile unbeholfene, kopflose, eine vernünftige Zucht zu halten, unfähige, und in sittlicher Beziehung allgemein verachtete Lehrer bringen, ist nicht hoch genug anzuschlagen, und sehr leichte Mittel hat doch der Staat, hier die nöthige Reinheit zu gewinnen. Nachsicht, Milde gegen verderbliche Lehrer wird man leicht als das Tadelnswertheste bezeichnen,

Endlich auch in Hinsicht des Relativen, so werde in der Menge, wie in der Art, nicht eben Angemessenes überall den verschiedenen Ständen zugeführt. Es werden die Regionen der Verstandesweisheit Solchen eröffnet, welche bis zu der Ausgleichung und Verarbeitung derselben nicht gelangen können. Die Stufen der Bildung, welche das ganze Menschengeschlecht und jeder Einzelne, der sie ganz vollenden will, zu durchlaufen hat, dürften die verschiedenen Stände nicht alle betreten. Sonach wäre einem Kreise die Stufe des äußern Bedürfnisses — Fertigkeiten, niedere practische Kenntnisse — und die der Religion genügend. Der zweite stiege bis zu dem der Kunst empor; ein dritter zu dem der wissenschaftlichen und der höhern Verstandes-Thätigkeit, und ein vierter bis zu der bewußten Vernunfterkenntniß. Näher die Kreise bezeichnet, enthalten sie 1) die, welche sich den mechanischen niedern Beschäftigungen widmen; 2) die Künstler; 3) die niedern Beamten; 4) die höheren Beamten und alle unabhängige vollendet Gebildete.

Nur demjenigen, welcher durch Anlage, Zeit, Uebung und vielfache äußere Mittel eine jener Stufen erreicht hat und ganz den dargebotenen Stoff zu verarbeiten und zu beherrschen vermag, wird Heil daraus erwachsen. Würde er auch durch den Unterricht auf eine höhere Stufe in seiner Jugend glücklich hinaufgehoben, aber die Verhältnisse des spätern Lebens vergönnten ihm nicht, durch die eigene Thätigkeit dem Begonnenen die volle Ausbildung zu verleihn — denn die Bedeutung hat der Unterricht, nur immer bis zur Knospe der innern Bildung zu entfalten und dann dem Leben, den Büchern und der eigenen Denkthätigkeit das völlige Aufblühn und Fruchtansetzen zu überlassen, — dann wären nur Verkehrtheiten, Unzufriedenheit mit seinen Ver-

---

wenn man von der Wichtigkeit und Heiligkeit des Jugend-Unterrichts durchdrungen, jede Gefahr der jungen Seele fern zu halten als das erste Erforderniß anerkennt.

hältnissen, Widerwillen gegen seine Berufsthätigkeit, Dünkel, die nothwendigen Folgen.

Wenn die wissenschaftliche Bildung mehre Stufen durchläuft, so hat die sittliche nur zwei: die religiöse und die wissenschaftliche. Beide aber haben denselben Kern und Inhalt, oder sie sind in ihrer Idee, ihrer reinen Urform gleich. Jede Idee, oder reines Ur- und Gedankenbild nämlich hat das an sich, als solches nur im Denken da zu sein, aber wenn es erscheinen will, dann eine eigenthümliche mannigfach verschiedene Besonderung, mancherlei Formen annehmen zu müssen. Unter Religion nun verstehen wir hier diese reine oder Urgestalt, Idee, welche in den einzelnen Religionen, oder besser Kirchen, Glaubenslehren, vielfach mit geschichtlichen Stoffen gemischt und umkleidet, in die Wirklichkeit tritt. Eben so ist die Philosophie auch als eine urbildliche, durch und durch wahre, zu denken, die aber eben auch nur in die Erscheinung kommt in verschiedenen Formen, die ebenfalls mit geschichtlichen und individuellen Bestimmungen verbunden, in den Besitzern sich erzeugt. Durch dies Umhüllende, Besondernde hindurch nun soll das Auge des Geistes dringen, und was hier als das Wesentliche, der innerste Kern erkannt wird, dies muß in beiden Sphären sich in Harmonie befinden. Denn dem Urquell — der Gottheit — ist beides entstiegen und nur in verschiedenen Kanälen fortgeleitet worden. Daher ist auch gewiß wahr, daß die Religion oder Kirche — d. h. eine solche, die der Urreligion möglichst nahe steht, — die besten Bande und Zügel für das Volk ist, nämlich die schönsten mildesten Bande des Geistes, der Vernunft und Wahrheit und Liebe, durch welche die rohe Sinnlichkeit, die Leidenschaften, Affecte und Begierden gezügelt werden; nicht aber die eines furchterregenden Aberglaubens und blinder Unwissenheit, um irgend eine unvernünftige, ungerechte Herrschaft dadurch stützen zu wollen.

§ 10. Und wenn auch selbst, durch dieses Mittel und um diesen Preis, eine das Beste wirklich beabsichtigende

Herrschaft sich begründen wollte, so wäre es verwerflich: denn der Mensch würde als Selbstzweck, ein vernünftiges Wesen zu sein, zerstört. Dazu würde das Unternehmen auch in der Gegenwart nicht gelingen und die Meinung, welche den niedern Klassen alle Bildung deshalb vorenthalten möchte, weil sie ihnen selbst und den andern zum Verderben gereichte, ist ganz irrig und ruft das auf eine noch furchtbarere Weise hervor, was sie vermeiden will.

Unwiderstehlich nämlich schreitet der Weltgeist fort in seinen Entfaltungen, immer weiter und weiter, heller und heller verbreitet sich das Licht der Bildung. Die Weisen und Führer der Völker aber, welche diese Gewalt geringer achten als die ihre, und jene zu unterdrücken wagen wollen, werden sich der vernunftgemäßen Leitung zur heilsamen, angemessenen Entfaltung derselben begeben, und nun der geheimen Macht der Sinnlichkeit und der gemeinen niedern Verstandesaufklärung die Herrschaft bereiten. Leicht wird der Vortheil, die Begierde nach äußerer Freiheit, überall ein geneigtes Ohr finden; mit den Banden der beengenden drückenden Kirche, wird alle Religiösität, alle Beziehung zum Jenseits aufgehoben, und in dem Diesseits dann auch jegliches andere nothwendige und heilsame Band gelöst, weil es unbequem und nicht seinem Wesen und seiner Wahrheit nach begriffen wird. Solche Verfinsterungsansichten, mögen sie nun dem Boden der Hierarchie, oder Aristokratie irgend einer Art, oder der Despotie entwachsen, gewähren also auch nicht, was sie verheißen: eine sichere Grundlage dem Throne, und den Bürgern Ruhe, Ordnung und allgemeines dauerndes Heil; sie sind vielmehr Minen, welche unter jenen angelegt worden. Die wahren Stützen des Thrones aber sind: 1) die Sorge für die echte, vernunftgemäße Bildung, nicht flache, einseitige, auf das materielle Bedürfniß nur gerichtete Aufklärung. Als eine wahre wird sie gleichmäßig, wie sie an die übrigen Kreise des Volks gebracht wird, auch die Regierenden ergreifen, sie selbst immer weiser machen, das Streben nach dem erreichbar Guten,

und den edelsten, reinsten Willen erzeugen; bei den Regierten aber die Anerkenntniß der Güte der Herrscher, die Einsicht, was man billigerweise von Andern verlangen dürfe; was man selbst für das Ganze zu leisten und wie man seiner Selbstsucht Grenzen zu setzen habe. Und so erscheint die Bildung als das einzige Versöhnungsmittel der beiden stets in einander überschlagenden Gegensätze: Druck der Regierung, Despotie und rohe Willkühr der Regierten, Anarchie. Die Bildung erzeugt die innere Freiheit, und aus dieser wird erst die wahre äußere geboren *). 2) Außer allen andern Tugenden, die aus der Bildung der Regierung selbst hervorgehn, ist sodann aber als der zweite Pfeiler des Bestehens und des Thrones: die Gerechtigkeit und 3) endlich ist es die Kraft oder Macht. Nicht bloß gegen sich, sondern vielleicht noch mehr gegen das Volk, begeht aber eine Regierung Unrecht, wenn sie sich dieser zu sehr entkleidet. Sie versetzt sich dadurch in die Unmöglichkeit zu wirken, wie sie soll, und bahnt der Anarchie, dem Umsturz, selbst den Weg. Es ist mehr als ein einschläferndes Wiegenlied, der ewige Gesang von der Freiheit, dem Liberalismus, der Humanität u. dgl., es ist ein Syrenengesang, der seine Wirkung schon durch eine reiche Aussaat der gebleichten Gebeine der Gemordeten deutlich genug offenbart hat, aber immer noch verschließt man ihm die Ohren nicht. Die Güte, die Milde, Furcht vor dem Tadel der Menge, werden hier Verbrechen; die Thoren und Bösewichter rufen unaufhörlich: der Freiheiten kann das Volk nicht zu viele haben; die Vernünftigen aber rufen: Nur so viele als seine Bildung, als die menschliche Schwäche überhaupt, verträgt! und zwar fordern wir um der höhern, der geistigen und wahren Freiheit willen, wie selbst wegen der billigen nothwendigen äußern (subjectiven, materiellen) Freiheit, daß weise und vorsichtig das Maß der einzuräumenden Freiheiten des Volkes bestimmt werde!

*) Ausführlicher hierüber in meiner Staatswissenschaft, § 19, 24, 40.

§ 11. Wenn wir das bisherige nun zusammenfassen: daß in der Gegenwart die Gesammtheit der höher Entfalteten zu der Einigung sämmtlicher Hauptstufen hinstrebe (§ 3, 4); daß alle Weisen der allgemeinen Bildung (§ 6, 7) — oder des Mittels der Vernunftentwickelung und somit des Glückes der Menschheit (§ 5) — möglichst in die Wirksamkeit getreten sind; so geht schon daraus, wie auch aus dem Begriffe der Philosophie (§ 2), hervor, wie fördernd und wichtig das unmittelbare Studium der Philosophie als Wissenschaft sei. Zwar ist nicht zu läugnen, daß auch schon durch die unbewußte Erwerbung derselben, vermittelst alles dessen, worin sie mit enthalten ist und sich abspiegelt (§ 2), Großes und besonders practisch Anwendbares gewonnen werden mag, aber sicherer, fester wird doch jeder Schritt gethan, und jeder Stein oder Balken zu dem wunderbaren Bau der Welt gefügt, wenn man mit klarem Bewußtsein verfährt, und gegenständlich den ganzen Plan erkennt und deutet. Wenn der „Genius" *) bei Schiller, schon vor vierzig Jahren, dem Fragenden die Lehre ertheilte, daß er sich dem mühseligen Studium der Philosophie hingeben müsse, wenn er mit Sicherheit sein Handeln vollziehen wolle, weil die Zeit vorüber sei, wo man schuldlos und rein nur der unmittelbaren Stimme in uns, dem Gefühle folgen, und nirgends Verlockung und innern Zwiespalt fürchten dürfe, — so ist sie jetzt gewiß noch weiter entrückt und die Aufforderung noch dringender. Aber nicht bloß für das Handeln des Einzelnen, für ihn selbst, sondern besonders auch für sein Begreifen der Wissenschaften und der Zeit, und seine Theilnahme an der Besorgung der höhern Angelegenheiten des Lebens wird ein ernsteres und bewußtes einheitliches Erfassen der Begriffe — d. i. Wissenschaft der Philosophie — immer unentbehrlicher, und die Philosophie als unmittelbare Kunst, Gefühl, reicht immer weniger aus.

*) In dem Gedichte mit dieser Ueberschrift, oder früher mit der: Natur und Schule, 1795 gedichtet.

Indem die Zeit sich entwickelt, von einer Form in die andere übergeht, so geschieht das nicht auf so einfachem natürlichem Wege, daß immer nur ein geradliniges Fortschreiten zum Bessern in allen Beziehungen statt findet, sondern sie schlägt von einem Gegensatz in den andern um, gebiert eine Einseitigkeit nach der andern unter Wehen und Schmerzen, und jede begleitet dann auch eine Schaar immer anderer Uebel. Im Kern und im Ganzen jedoch ist der Fortschritt dem schärfern, und durch die Wissenschaft bewaffneten Auge sichtbar. Je größer nun die Zahl der Momente, die hier eintreten, sich bekämpfen, und ihre Einigung, Versöhnung erwarten, sich zeigt, desto furchtbarer muß die Bewegung und Gährung auch sein, und desto dringender also auch das Aufgebot aller geistigen Kräfte, um die Herrschaft der Wahrheit und dem Rechte zu sichern. Wie will man alle die Einseitigkeiten, alte und neue Vorurtheile, Leidenschaften, die in der Erziehung, den Sitten, dem Staate verwirrend und verderblich auftreten, erkennen, sich vor ihnen bewahren, sie bekämpfen, wenn man sich nicht in das Innere der Dinge begreifend begäbe, alles in Einheit und Wechselbeziehung erfaßte? Wie z. B. die Erziehung mit Sicherheit vollziehn, wenn nicht auf der Grundlage der Erkenntniß von des Menschen Leib und Seele an sich, und in ihrem Verhältnisse (d. i. der Psychologie)? Wie den Staat, wenn man nicht, außer den geschichtlichen und materiellen Wissenschaften desselben (den Staatswissenschaften), auch sein geistiges Leben und Princip im Zusammenhange mit dem Menschen an sich (psychologisch) und der geschichtlichen Erscheinung überhaupt erfaßte (d. i. das Naturrecht, oder die Philosophie des Staats)?

§ 12. Wenn man dem nun auch beistimmt, daß zu jeder Zeit, aber besonders in einer reicher und künstlicher entwickelten, die Philosophie als Wissenschaft, Höhergebildeten unentbehrlich werde, sowohl um das Verschlungene in der in unendlicher Vielheit, Bewegung und Verwirrung vorliegenden Welt, tiefer in ihrem Mittelpunkt und Wesen und

ihrer innern einheitlichen Gliederung, im Begriffe zu erfassen, wie auch um sich selbst, sein Gemüth, über die schäumenden Wogen des stürmischen Meeres der Leidenschaften, Begierden, Affecten zu erheben, und sittlich frei, vernunftgemäß zu handeln: so erhebt sich die schwere Frage darnach, wie man zu der Wahrheit, und zwar zunächst im bewußten Begriffe von ihr, oder zu der Philosophie gelangen solle? Viele der Verkünder derselben verheißen sie uns, aber welches ist der wahre Prophet? — Findet man sich jedoch in andern Sphären in minderer Verlegenheit? Wollte Einer zum Christenthum übergehn, welche Kirche sollte er wählen? Oder der Heilkunde sich widmen, welchem Systeme sich hingeben? Oder zum Staatskünstler sich berufen fühlen, welcher Theorie folgen? Zwei Wege stehen hier dem Zweifelnden offen: entweder giebt er sich vertrauungsvoll, pythagoräisch-gläubig einem Meister hin, wie ihn Zufall oder Gefühl leiten; oder er folgt dem Ausspruche: „Prüfet alles und erwählet das Beste."

Wer sich genügsam bequem auf die gebahnte große Heerstraße begiebt, dem sind keine weitern Weisungen mit zu geben. Anders aber verhält es sich mit dem, welcher quer über mehre Wege hinweg, seinen eigenen Gang sich bahnen will. Diesem werden Winke, Leitungen heilsam und erwünscht kommen, zunächst von solchen, die selbst schon die mühsame Reise gemacht haben.

Allen Jüngern der Philosophie jedoch bleibt eins gemein: die gehörige Grundlage, Vorbereitung und Uebung der Geisteskräfte. Es muß nämlich 1) ein hinreichender Stoff des Wissens erworben sein in dem, was von den Wissenschaften und Sprachen die allgemeine Bildung mit vernünftiger Auswahl und Maß darbietet. Es muß 2) das Denken, seine mannigfachen Thätigkeiten an vielerlei Gegenständen unmittelbar übend, zum begreifenden geworden sein und den Zustand des bloß anschauenden und fühlenden (des künstlerischen) schon überwunden haben, was alles mit dem Ende des Jünglingsalters geschehen sein kann. Aber auch

dem ſpätern Mannesalter iſt der Eintritt in das Heiligthum der Philoſophie nicht verſchloſſen; vielmehr in vielen Beziehungen ſogar erleichtert.

Hier nun, mit dem erſten Berühren der geheimnißvollen Schwelle, ſpaltet es ſich in die zwei obigen Richtungen, von welcher wir die zweite, die ſelbſtſtändige, jetzt näher angeben wollen. Der Eintretende bringt alſo mit eine Anſchauung der Welt, wenigſtens in ihren Grundzügen und den allgemeinen Verhältniſſen; er bringt mit wenigſtens einige Entwickelung und Geübtheit in den Denkfunctionen; er trägt in ſeinem Innern viele Begriffe, als unmittelbare, und wenigſtens gruppenweis eben ſo verbundenes Beſitzthum. Die Aufgabe iſt nun: die Begriffe zu vermehren, zu klären, zu vertiefen, zu einigen; und alles dies ins Bewußtſein zu erheben, als ein Gegenſtändliches es auch zu wiſſen, auszuſprechen und nicht bloß es innerlich zu haben und dort wirken zu laſſen.

Dabei ſind nun zwei Rückſichten zu nehmen. Die Philoſophie zuerſt, als ein organiſches Ganzes, beſteht aus Theilen, deren wir drei annehmen wollen: 1) den höchſten, allgemeinen (Metaphyſik, oder ſpeculative Philoſophie); 2) den niedern, die Vorhallen, (formelle Logik; Pſychologie), und 3) den angewandten (practiſche Philoſophie). Obgleich dieſe nun vollſtändig nur einer durch den andern verſtändlich ſind, wie jeder Organismus erſt in ſeiner Totalität zu begreifen iſt; ſo können ſie doch vorläufig, wenn gleich nur unvollſtändig, nach einander einzeln erkannt werden, und ſo nach und nach, bei öfterm Wiederholen, erſt die volle Einſicht gewähren. Hier nun wird zunächſt mit dem niedern Theile (2) und dem angewandten (3) begonnen und ſpäter zu dem höhern (1) aufgeſtiegen werden; von dem aus dann erſt wieder die beiden andern in ihrem vollen und wahren Lichte erſcheinen können. Zwar werden Einzelnen auch Begriffe der höchſten Speculation ſchon früh in manchen Verbindungen aufgeſtoßen ſein und ihnen das Denken angeregt

haben; hier aber ist die Rede davon, ihrer vollständig und als Ganzes, als System, sich bewußt zu werden.

Die zweite Rücksicht geht darauf, daß noch früher, als es zu der wissenschaftlichen Gestaltung der Haupt- und Neben-Theile, oder der Gliederung überhaupt, kommt, einzelne Hauptbegriffe, Gruppen derselben, und die verschiedenen (philosophischen, logischen) Denkfunctionen (Dialektik), sowohl um etwas festzustellen, zu ermitteln (positive), als um etwas Unwahres zu zerstören (negative), einzeln bearbeitet und unmittelbar angewendet werden können. Dabei wird Vieles als unmittelbares Besitzthum vorausgesetzt, und dies nur zum Bewußtseln erhoben, mit anderem verbunden, und weiterer neuer Reichthum noch erzeugt. Es sind dies gleichsam Studien, wie sie der Künstler am Einzeln auch macht: jetzt eine Hand, jetzt ein Auge, einen Rumpf u. s. w. bis er sich an den ganzen Körper begiebt.

Diese zweite Weise, als Vorübung am Einzelnen, wird gelegentlich überall durch das Leben wie durch den Unterricht schon geübt, aber nicht in solchem Umfange und mit unmittelbarer Beziehung auf die Vorbereitung zum bewußten systematischen Aufbau der Philosophie als Ganzes. In diesem Sinne nun genommen, fragt es sich, ob diese Weise besser das Studium derselben einleitet, oder ob die einzelnen, zu systematischen Ganzen ausgebildeten und objectivirten Theile derselben, von unten herauf verfolgt; worauf diese dann in mehren Ausführungen verglichen, und mit dem eigenen critisirenden oder schaffenden Denken verbunden werden.

Hier ist aber zuerst noch zu unterscheiden, wie man in die Philosophie eingeführt wird, ob durch den Unterricht, oder durch das eigene Studium, und somit aus Büchern.

Bei dem Unterrichte würde die Einweihung in die Wissenschaft durch Lesung solcher Schriftsteller des Alterthums gemacht, welche der obigen zweiten Bearbeitungsart angehören (z. B. Theile des Xenophon, Cicero, Platon); und dann mit der systematischen Darstellung der Philosophie,

nebst ihrer Geschichte fortgegangen *). Aehnlich diesem Wege wird auch der sein, welcher bei dem Selbststudium einzuschlagen wäre. Es ist aber nur der Unterschied an zu erkennen, daß schon Gereiftere es beginnen, daß entwickelteres Denken vorausgesetzt und zu weites Ausholen vermieden werden muß. In Hinsicht auf alles dieses würde dann Plato, und wo möglich der ganze, auf die geistreichste, fruchtbarste und heilsamste Weise die erste Weihe verleihen.

Nach ihm wäre ein vorläufiger erster Ueberblick der verschiedenen Lehren der Weisen, oder die ganze Entwickelung der Wissenschaft zu gewinnen d. h. die Geschichte der Philosophie zu durchwandern **).

---

*) Es wird noch immer darüber gestritten, ob es empfehlungswerth sei, den unmittelbaren Unterricht in der Philosophie schon auf Schulen zu beginnen. Die begründetsten Einwendungen scheinen die, welche sich auf die Unreife der Jugend und darauf hinrichten, daß die große Menge der Lehrgegenstände dadurch zur Ungebühr vermehrt werde. Hier ist nur zu bemerken, daß es darauf ankomme, bis zu welchem Alter man die Jugend auf der Schule zurück hält. Wenn dies bis zu einem reiferen geschieht, wie meist in Deutschland, wo also auch eine große Vorübung durch die absolvirten Pensa gewonnen sein muß, so ist kein Bedenken, daß der Unterricht in der Philosophie sehr erfolgreich hier begonnen und die ersten Uebungen in mancher Hinsicht besser als auf der Universität gemacht werden können. Freilich wird vorausgesetzt, daß man mit dem leichteren beginne und überhaupt nicht sowohl darauf sehe, eine hinlängliche Masse des Wissens dem Gedächtnisse anzuvertrauen, um im Examen damit zu glänzen und in Staunen zu setzen, sondern nur den Sinn für diese Dinge zu wecken, zu üben und eben nur eine Einleitung, eine Orientierung hier zu bewirken. Da also weder viel dabei materiell gelernt werden soll und überhaupt nur wenig Zeit für die philosophische Propädeutik in Anspruch genommen wird, so dürfte dadurch wohl die Besorgniß wegen der Ueberhäufung der Jugend verschwinden. Streitig ist dann auch, wie viel und was in den Kreis des Schulunterrichts gezogen werden solle? Doch darüber scheint man im Ganzen einiger. Wenn auch hin und wieder eine gewichtige Stimme die schwierigeren Dinge zur Einleitung empfiehlt, wie etwa die Antinomien u. s. w. und das Echo der kopflosen Nachsprecher dies hie und da zu Zeiten wiederholt, so wird diese Einseitigkeit in der Ueberschätzung des Speculativen, und Verachtung der niedern, begründenden Stufen, nicht leicht den Beifall der selbstständig Denkenden gewinnen.

**) Wenn hier ein Buch genannt werden soll, welches die erste Einleitung in die Geschichte der Philosophie, zu gewähren am geeignetsten erschiene, so findet man sich in nicht geringer Verlegen-

Drittens endlich käme das Studium eines oder mehrer Systeme an die Reihe, je nachdem äußere Umstände und innerer Trieb Umfassenderes zulassen, oder nicht. Welche Systeme zu wählen sind wird jeder selbst am besten bestimmen, nachdem er durch Plato vorbereitet und ihm durch die Geschichte der Philosophie deren Eigenthümlichkeit angedeutet worden ist. Er wird dann die wählen, welche seiner Geistesrichtung eben am meisten zusagen. Im allgemeinen dürfte aber empfehlungswerth sein, auch hier von unten herauf und geschichtlich den Gang zu nehmen, und also mit einem solchen zu beginnen, das mehr auf der Stufe des Verstandes (des Realismus) durch Nüchternheit und Klarheit ausgezeichnet, einseitig sich behauptet, wozu die aus der Schule Kant's (z. B. das von Krug) zu empfehlen sind. Diesem gegenüber trete dann eines von der entgegengesetzten Richtung, welches auf den Gipfeln der Vernunftweisheit oder der sublimsten Speculation sich erhebt (Idealismus; Identitätslehre), wo die Fichte-Schellingsche Zeit eine reiche Auswahl an den Häuptern und an den Gliedern darbietet. — Ist Jemand dann endlich so glücklich in irgend einem der Systeme die Versöhnung aller Gegensätze und die vollendete Einheit sämmtlicher Momente und Richtungen, kurz das unbedingte Abbild der Urwahrheit zu erkennen, so hätte er damit das Ziel schon erreicht.

---

heit. Für das spätere, wiederholte Studium der Geschichte der Philosophie würden mehre der vorhandenen Werke zu wählen sein, die sich gewissermaßen ergänzten; aber hier möchte das nicht rathsam sein. Zu kurz und nur andeutend darf es nicht sein, zu ausführlich und so durch die Masse erdrückend aber auch nicht. Dagegen klar und einfach dargestellt, so wie ohne die Kenntniß einer Schule verständlich. Buhle's Handbuch in 8 Bänden, ist schon, von anderem abgesehn, zu lang. Hegel's Vorlesungen müssen dem spätern Studium aufbehalten bleiben. Am ersten möchten wir Ritzner's Handbuch in 3 Th. oder Reinhold's Handbuch in 2 Th. (3 Bd.) nennen. Jedes hat seine Vorzüge und Mängel für unsern Zweck; das letzte erscheint einfacher, verständlicher; unwahr ist aber Reinhold's Urtheil über Ritzner, daß er in jeder Hinsicht werthlos und unbrauchbar sey; richtiger und billiger beurtheilt ihn Hegel. Gesch. der Philosophie I. 133.

Sonſt aber bliebe ihm *viertens* noch die Arbeit des eigenen geſtaltenden Denkens übrig. Daß von Anfange an nichts bloß leidend in das Gedächtniß aufgenommen; daß überall prüfend verfahren und die eigene Denkthätigkeit in Bewegung geſetzt werde, iſt eine begreifliche Bedingung. Aber ein anderes iſt es dann noch, wenn keine ſchon vollendete Form völlig befriedigt, ſich ſelbſt eine zu bilden, und zwar nicht bloß innerlich, unmittelbar und unbewußt, ſondern äußerlich, durch die Sprache vermittelt und ſo zum Bewußtſein gebracht. Am Ende der Bahn wird man ſich nun in einem der drei Zuſtände befinden müſſen: 1) man nimmt entweder ein fremdes Syſtem in ſich völlig auf; oder 2) man geſtaltet ſich ein eigenes, mehr oder weniger nun von früheren abweichend, und entweder nur als inneres, unmittelbar beſeſſenes (in Gefühl, ſubjectives,) oder als entäußertes, *bewußtes* (objectiv erkanntes); oder 3) man bleibt im Zweifel über die Wahrheit (Skepticismus), entweder nur in Hinſicht einzelner Theile, die eigene Unwiſſenheit hier anerkennend, oder überhaupt die Möglichkeit aller tiefern, über die ſinnliche Wahrnehmung hinausreichenden (ſpeculativen) Erkenntniß läugnend.

Das letzte iſt das traurigſte Ergebniß (das rein negative Reſultat); Erkenntniß der Grenzen des — abſoluten oder relativen — Wiſſens aber eben ſo nothwendig und erſprießlich, ſo wie mit dem Beſitze eines Syſtemes gar wohl vereinbar. Was aber ein eigenes, oder das angenommene betrifft, ſo iſt dabei noch zu erwähnen, daß *einmal* es ſtreitig iſt, ob ein ſolches ſchon als eigenes beſonderes gelten könne, wenn es nur in Nebendingen und im Einzelnen von einem frühern abweicht, ſeine Grundlage und Hauptrichtung aber feſthält. Sodann aber auch wird der Werth eines wirklich eigenen Syſtems von Einigen nur dann anerkannt, wenn es höher als die bisherigen ſtehend, einen Fortſchritt, eine neue Entfaltungsſtufe der Wiſſenſchaft überhaupt darſtellt. Hierüber uns näher zu erklären, werden wir aber Gelegenheit finden, wenn wir die oben ausge-

sprochene Behauptung: von der Grundlage durch Platon bei dem Selbststudium der Philosophie, weiter entwickeln.

§. 13. Gewahren wir in der daseinlichen Welt, von dem Niedrigsten, Einfachsten, Todtesten, immer höhere und entfaltetere, belebtere Stufen, und endlich in der menschlichen Vernunft das Verbindungsglied mit der Gottheit selbst; bedenken wir ferner, daß diese Vernunft in dem gesammten Menschengeschlechte verbreitet ist und dieses sie, in und durch das natürlich Daseinliche, zu einer immer reichern, vollendeteren Gestaltung und Gottähnlichkeit entfaltet: so erkennen wir zugleich auch, daß sie an sich in der Gesammtheit der Menschen-Seelen als dieselbe anzutreffen ist, — bei jedem Einzelnen nämlich überall dieselbe ihrem Grundwesen nach — aber, in der Verwirklichung bei Jedem auch überall als eine andere, nach der Art und Höhe ihrer Entwickelung. Wie sie sich nun, in Verbindung mit dem Daseinlichen, offenbart in Thaten und Schöpfungen, oder in ihrer Erscheinung, das ergiebt den Inhalt der Geschichte. Behaupten wir nun, daß die Vernunft, unmittelbar und in der Gesammtheit des Geschlechtes gefaßt, sich mit den fortschreitenden Zeiten auch immer weiter und höher entfaltet, indem ein Moment nach dem andern hervortritt, und nach dem beendeten Kampfe in seiner Einseitigkeit, in die versöhnte Totalität aufgenommen wird, — wobei nach Jahrhunderten oft zu rechnen ist, und selbst scheinbare Rückschritte eintreten, — so wird dies sowohl in der Geschichte sichtbar, als auch verborgen in den Gemüthern selbst der Prozeß vor sich geht. Wenn es nun dahin kommt, daß Einzelne sich bemühen, die in ihnen erzeugten Begriffe von dem Wesen und Zusammenhange alles Irdischen und Göttlichen auszusprechen, so erhalten wir die Philosophieen; und so hat jede Zeit ihre besondre, zu einer gewissen Stufe hin entwickelte Philosophie, die als die allgemeine ideelle, nur in verschiednen besondern Formen, oder Arten, — durch die einzelnen Männer — in die Wirklichkeit tritt, selbst aber eine unsichtbare bleibt; während sie selbst auch wieder nur

eine Art, eine beſondere Erſcheinungsweiſe, der über ihr ſtehenden ſich erweiſt, nämlich der einen, urſprünglichen ewigen, oder der reinen göttlichen Wahrheit. Demnach haben wir zu unterſcheiden die Philoſophie 1) als göttliche, die Urwahrheit; 2) als die einer Zeit und des ganzen Menſchengeſchlechtes in dieſer; 3) als die einzelner Individuen in einer gegebenen Zeit. Dieſe Philoſophie, als ausgeſprochene, iſt ſodann nicht immer gleichmäßig fortſchreitend, wie die unmittelbare Vernunft, oder ſie ſelbſt, als innere, beſeſſene, unausgeſprochene. Hier ſind die Kämpfe und ſcheinbaren Rückſchritte faſt noch auffallender als in der äußern Geſchichte. Einzelne, durch Anlage, wie durch die äußeren Umſtände manigfach begünſtigte Naturen, faſſen mehr oder weniger vollkommen die Philoſophie ihrer Zeit in ſich zuſammen und bringen ſie zugleich der Urwahrheit, oder dem unbedingten göttlichen Wiſſen näher, indem ſie zugleich auch das Uebergehen in eine andere Form bedingen, veranlaſſen, neue Bahnen brechen. Aber dieſe treten nicht ſo gleichmäßig harmoniſch durchgebildet und in ununterbrochener Reihe nach einander hervor; und der ſpäterkommende, glänzendſte philoſophiſche Kampf ſteht nicht nothwendig der Urwahrheit näher als einer aus einer frühern Zeit. Meiſt iſt und wirkt eine neue Lehre blendend, überraſchend, durch ihre neue Einſeitigkeit (Paradoxie), die erſt als ſolche in ſich durchgebildet werden muß, bis ſie ſich ſelbſt endlich zerſtört, und ihr nun erſt das neue und wahre Leben aus dem Untergange erſteht, indem das, was in ihr Wahres enthalten war, ſich jetzt als verſöhntes Glied des harmoniſchen Ganzen an den Kern der Wahrheit anſetzt. Dieſen Prozeß der Tödtung der Einſeitigkeit, der Wiedererſtehung des wahren Elements in ihr, und deſſen Aufnahme (Intusſusception) in den Körper der Philoſophie, bewirkt aber gewöhnlich auch nicht bloß Einer, ſondern eben auch das ganze nächſte Geſchlecht, mit einzelnen Vorläufern und Führern an der Spitze.

Dieſe in einzelnen Syſtemen und Schulen, zum Bewußtſein

wußtsein gekommenen und ausgesprochenen Vernunft- oder philosophischen Wahrheiten in ihrer Zeitfolge, ihrem Zusammenhange und den wesentlichen Unterschieden und Eigenthümlichkeiten nach dargestellt, ergeben die Geschichte der Philosophie. Einige nun, weder fähig den verborgenen Faden zu entdecken, der durch alle Systeme hindurchläuft, noch den, welcher in der unmittelbaren Vernunftentwickelung, die in der Weltgeschichte aufzusuchen ist, und dieselbe inniger verbindet, als die philosophischen Systeme, behaupten, daß die Geschichte der Philosophie nur lauter einzelne, oder doch nur theilweise verbundene, willkührliche Dichtungen der denkenden Vernunft darbiete. Andere dagegen wollen in ihr, an und für sich schon, ein vollständiges, organisches Gewächs erkennen, wo eine Entfaltungsstufe die andere in sich völlig aufnimmt und in die nächste übergeht, so wie Wurzel, Stengel, Blatt, Blüthe, Frucht, sich zu einander verhalten. Dies Bild scheint uns aber nur auf die Gesammtentwickelung der Vernunft in der Weltgeschichte zu passen; in der Philosophie an sich aber nur sehr beschränkter Weise, und nur auf einzelne unmittelbar verbundene Gruppen, wo aber auch das Letzte in der Reihe nicht immer das der Urwahrheit am nächsten stehende ist, sondern oft nur in der Zuspitzung der Einseitigkeit und ihrer darauf folgenden Zerstörung, seinen Werth hat, wie denn auch die Frucht abfällt und nach ihrer Verwesung weiter wirkt.

§. 14. Hiermit sind wir auch zu der Prüfung der Behauptung gelangt, (am Ende des §. 12): daß ein eigenes System, wenn es keine weitere Fortschritte des eben herrschenden, letzten Systems enthält, nothwendig nur ein Rückschritt sei, indem es sich auf einen schon überwundenen Standpunkt zurück begebe.

Wenn das herrschende System wirklich ein allseitiges, der Wahrheit näher gekommenes ist, so ist es gewiß richtig. Ist es aber nur ein einseitiges, oder auf Irrthümern vielfach basirtes; so kann ein eigenthümliches System, auch ohne neue Richtungen einzuschlagen und einen Fortschritt

der Wissenschaft zu enthalten, doch der Wahrheit näher stehn, und somit kein absoluter Rückschritt sein, sofern es sich eben von den Einseitigkeiten und Irrthümern jenes frei hält. — Das Bewegende, Fortschreitende in der Philosophie, wie in der Politik, ist aber auch als Einseitigkeit und Irrthum ein Nothwendiges, und negativ Gutes — indem erst nach völliger Erscheinung, Durchbildung und dadurch bewirkten Anerkennung desselben, als eines maßlosen, unzulänglich verbundenen Moments, der Wahrheit näher gekommen, zu ihr durch den Gegensatz hingeführt wird, — als auch wieder unbedingt, und auf die reine Wahrheit bezogen, es ein positiv Schlechtes ist. Demnach würde also der sich entwickelnden Philosophie als Wissenschaft, wirklich durch ein einseitig fortschreitendes System mehr, wenn auch negativ, gedient werden können, als durch eines, welches sich nur damit begnügt, die bisherigen Einseitigkeiten nur zu vermeiden, und aus den gesichteten Stoffen ein eigenes sich zusammen zu bauen. Aber der Besitzer eines solchen — das man allenfalls auch Eclecticismus nennen mag — wird daraus gewiß zur Gewinnung der innern Ruhe und Klarheit; zu einem fruchtbaren Handeln und als Mittel zur Bearbeitung der andern Wissenschaften, größern Gewinn ziehn. Bequemer freilich, und äußerlich oft vortheilhafter, ist es sich der großen Menge, die sich unter ein Banner gesammelt hat, anzuschließen d. i. einem eben herrschenden System unbedingt und gläubig zu huldigen.

Ferner erhebt sich nun auch noch das Bedenken: Welches ist denn eigentlich die letzte, den höchsten Standpunkt einnehmende Schule? Hier kann doch nicht nach dem Taufscheine der Meister entschieden, sondern die zugleich lebenden müssen zu dem Kampfe zugelassen werden, also z. B. Schelling, Hegel, Herbart u. s. w. Und welches ist ein Hauptstamm, oder nur ein Zweig, der aus jenem hervorgeht und neben ihm hinläuft? So z. B. ist die Frage bei der neuen Philosophie in Deutschland, ob Kant noch als Hauptstamm gelten solle, und Andere als seine Hauptäste, die sich weiter

verzweigen, wie etwa Fichte, Schelling, Hegel, oder ob jeder dieser den Vorgänger ganz überwunden (ihn negirt), in sich völlig hat aufgehen lassen, und so die höhere Entfaltungsstufe und sich als Hauptstamm darstellt, von wo es nun in eben der Weise weiter gehen müßte?

Sieht man nun aber ab von dem Streite über das letzte und vollendete, wahre System; läßt eine Ungewißheit hierüber zu, und gestattet Jedem sich sein System zu bilden: so wird man darin gewiß einig sein, daß nur das eine wahre und nutzreiche, ersprießliche Philosophie werden kann, die nicht ganz aus sich das luftige Gespinnst, ohne Beachtung der Arbeit der Vorgänger, hervorbringt, sondern die aus überlieferten Stoffen das Neue erzeugt. Irgend wo wird dann der Fuß immer auch fester auftreten müssen; irgend ein Standpunkt wird als die Grundlage genommen und alles andere nur auf diese hingetragen werden müssen. So z. B. wählen sich Viele gegenwärtig Hegel; Andere Schelling; noch Andere Kant (wie noch neuerdings Braniß, in seiner Metaphysik), andere auch Mehre (wie Herbart den Kant und Platon).

§. 15. Wir wollen es hier aber Jedem überlassen, es damit zu halten, wie es ihm am Besten erscheint, und kehren zu unserm Zwecke zurück: die Grundlage und Einleitung zu dem philosophischen Studium zu besprechen. Als solche haben wir schon Platon genannt, und mögen nun näher noch angeben, warum er uns als solche ganz besonders und unbedingt geeignet erscheint. Und zwar dies

Zuerst wegen seiner Stellung in der Geschichte der Philosophie. Er ist nämlich, gleichmäßig durch die Natur, wie durch die Umstände, begünstigt, der Einigungspunkt der Strahlen der Philosophie einer frühern Zeit und vielleicht unter allen philosophirenden Individuen das erste der Zeit, wie dem Range nach, welches ein so vollkommner Ausdruck der gesammten Vernunftentwickelung seines Zeitalters war, und zugleich das Ueberlieferte auch noch so bedeutend weiter förderte. Nicht wollen wir aber damit sagen,

daß er uns als der begabteste aller Denker, ein übermenschliches, göttliches Wesen erscheine, — da dieses eine eben so unreife, jugendliche Begeisterung verriethe, als auch jede weitere Vergleichung und Classificirung derjenigen, die man in die erste Reihe stellt, seien es Dichter, Philosophen, Feldherrn u. s. w. mißlich, wo nicht gar thöricht ist; — sondern wir finden nur, daß er mit seinen glänzenden Anlagen, und von den Umständen allseitig begünstigt, in eine Zeit fiel, wo einmal schon genug durch Andre ausgebeutet und überliefert war, um ein reicheres vollendeteres Werk daraus hervorzurufen; und zum Andern auch wieder nicht zu viel, so daß die Masse noch beherrscht werden konnte. So wurde er der Begünstigte, der die Hauptpunkte der denkenden Vernunft zuerst in größter Tiefe, in Einheit und lebendig wirksam aussprechen konnte, wodurch er in der ganzen spätern Geschichte der Philosophie direct oder indirect einwirkt und überall stets auf ihn zurückgewiesen wird. Die nach ihm Kommenden hatten den doppelten Nachtheil gegen ihn, daß sie die schönsten saftigsten Früchte schon geerntet fanden und nun nur eine dürftige Nachlese halten konnten, während sich ihnen eine übermäßige, erdrückende Masse des Ueberlieferten, oder der Gelehrsamkeit, entgegen thürmte. Die reichste Ausbeute jedoch, mit der sein großer Schüler Aristoteles denn auch begann, bestand nun fürder in der Sonderung und *systematischen Verarbeitung* der Stoffe. In diesem Geschäfte war Platon nur noch Anfänger.

Diese Seite, oder wenn man etwa will, dieser Mangel an ihm, ist es aber gerade, was ihn *zweitens* ganz besonders zur Einweihung in die Philosophie empfiehlt. Die geschichtliche Entwickelung einer Sache aus ihrer Natur selbst und den andern, außer ihr liegenden Bestimmungen, hervorgehend, belehrt uns am besten, wie wir sie zu behandeln haben. So ist es denn auch die natürliche Entwickelung der Philosophie in dem Menschengeschlechte, die uns anweist, welchen Gang wir bei der Entwickelung in dem

Einzelnen einschlagen sollen. Zuerst sind die philosophischen Begriffe nämlich einzeln in das Bewußtsein hervorgetreten, als Aussprüche, Maximen (wie bei den Lehrdichtern und den sieben Weisen), sodann kommt es zu einer Verbindung und Ableitung einzelner Massen, so wie zu dem Aufsuchen der Denkgesetze selbst, die alles dies bewirkten, wie beim Plato, wobei aber die Uebereinstimmung und Einheit aller, d. h. ein System der Philosophie, als innerliches, unmittelbares, aber nicht ausgesprochenes, bei ihm vorausgesetzt werden muß. Dies läßt sich nicht bloß aus seinen Werken ableiten, sondern er deutet es auch selbst klar genug an. Aber der letzte Schritt, das Aussprechen, die systematische Darstellung desselben, ist auch der schwerste, und bei den späteren Versuchen dies zu thun, ereignet es sich stets, daß man mehr oder weniger unvollkommen, unrichtig und entstellt dasjenige gewahr wird, was in der Seele als Ursprüngliches, wie als Gewordenes, enthalten ist, d. i. die Denkgesetze, so wie die Gesammtheit der allgemeinen Begriffe an sich.

Während also durch diese Vorbereitung und Hinüberleitung Platon's zu dem systematischen Aufbau der Philosophie, als der letzten Entwickelungsstufe, ein naturgemäßes Fortschreiten bewirkt wird, so ist drittens auch seine Behandlungsweise (Methode) gleichmäßig fruchtbar und hier so angemessen. Nicht überliefert er nämlich seine Lehre dem wißbegierigen Schüler unmittelbar als eine Masse, die dieser in das Gedächtniß aufzunehmen und eigentlich zu erlernen hat, sondern es wird überall darauf hingewirkt, daß er jedes Einzelne völlig klar und bestimmt in seinem Bewußtsein aufsuche, oder mittels seines Denkens auffinde, wodurch seine Selbstthätigkeit angeregt und dem Wissen Sicherheit und Anwendbarkeit gegeben, so wie es zugleich als ein wirkliches Eigenthum des Besitzers gesichert wird.

§. 16. Andere Vorzüge gesellen sich noch zu diesen, wie z. B. die Schönheit der Sprache und der künstlerischen, anziehenden Darstellung überhaupt. Diese letzte aber, und die Gesprächsform, sind auch zugleich wieder Ursache an der

Schwierigkeit des Verständnisses. Bei dem scheinbar nachlässigen Gange eines gewöhnlichen Gespräches läuft doch der Faden des Gedankens ohne alle Unterbrechung und Verworrenheit fort; nur ist es meist eben nicht leicht, ihn aus dem vielen Umhüllenden herauszufinden, ihn streng in allen seinen Windungen zu verfolgen und den Hauptgedanken, so wie das Hauptziel zu entdecken. Diese und noch andere Schwierigkeiten haben denn auch gemacht, daß Platon's Werke sehr verschiedenartige Deutungen erhalten haben; daß man viele als untergeschobene, oder wenigstens als die Erzeugnisse des unreifen Jünglings, oder des schwachen Greises bezeichnet, und mit glänzendem Talent des Platon's Dialektik gegen ihn selbst angewandt hat.

Unsere Absicht ist nun aber keineswegs, uns irgend wie mit den abweichenden Deutungen oder Verwerfungen einzelner platonischer Werke in einen Kampf einzulassen, d. h. wir haben durchaus keine polemische Tendenz. Wir lassen dies alles vielmehr völlig unbeachtet, da uns weder Neigung, noch auch die Zeit gestattet, auf dieses Gebiet uns zu begeben, und beschränken uns darauf, möglichst genau dem Grundgedanken und seiner ganzen Gliederung in allen Windungen und Uebergängen nachzuspüren und dies klar und überzeugend darzulegen. Gelänge es nun den wahren Sinn, die Bedeutung, Tiefe und Wahrheit eines Gespräches zu enthüllen, so wäre dies zugleich die vollkommenste Widerlegung anderer Meinungen über dasselbe *).

Unser fernerer Plan geht nun dahin: zuerst jedes einzelne Werk des großen Hellenen für sich zu fassen, es zu deuten und zu erklären. Demnach lassen wir jedem eine Einleitung vorausgehn, in welcher wir den Hauptgedanken

*) Wer die bekannten Werke über Platon, z. B. von Socher, Aß, Schleiermacher, (in seinen Einleitungen vor der Uebersetzung,) nicht selbst lesen will, der findet eine kurze und leichte Uebersicht der Urtheile in denselben in Schöll's Geschichte der griech. Lit. I. 485 ff.

und den wesentlichen Inhalt, so wie anderweite äußere Beziehungen im allgemeinen angeben. Hierauf folgt dessen genaue Zergliederung (Analyse), die jene Einleitung begründen soll, und dieselbe auch wieder erst aus ihr hat hervorgehen können. Bei dieser Analyse weiche ich aber auch in der Methode von der bisherigen ab. Sie ist nämlich nicht eine bloße Inhaltsangabe, sondern enthüllt zugleich den ganzen innern Organismus des Kunstwerkes, wie sie zugleich auch die äußere Gestaltung verzeichnet und zwar auf folgende Weise. Erstens wird ein Hauptgedanke — auch durch größern Druck unterschieden — hingestellt; zweitens sodann folgt auf diesen der Auszug aus dem Theile des Gespräches, in welchem er enthalten ist; drittens werden die Uebergänge von einem solchen Hauptgliede zum andern dort auch angegeben, oder es genügt auch bloß die Einschnitte oder Glieder, durch das Dazwischen-Schieben der Hauptgedanken, zu bezeichnen. So bilden diese Hauptgedanken für sich isolirte Momente; der Auszug — der für das Auge zugleich durch kleinern und eingerückten Druck auch leichter unterscheidbar ist, — aber läuft in sich fort und bildet zugleich die Verbindung oder Brücke von einem solchen Moment zum andern. Viertens dann werden erklärende Anmerkungen noch hinzugefügt, wovon die kürzern in den Text durch Klammern eingeschoben, die längeren aber als Anmerkungen unter denselben gesetzt werden.

Da nun aber das Buch zunächst für solche geschrieben ist, die in die philosophischen Wissenschaften durch Platon sich wollen einführen lassen, so habe ich hier auch geglaubt, zweckmäßig weitere Erklärungen und Anknüpfungen an einzelne Stellen machen zu dürfen, die zu Zeiten etwas über das Vorliegende hinausgehen.

Durchweg aber soll nur das Philosophische Gegenstand der Erklärung sein, nie aber das bloß Philologische, Sprachliche. Dafür ist anderweitig schon viel geschehen, und speciell ist es auch nicht das Gebiet, das anzubauen wir uns zum Lebensziele gesetzt haben. Das Schwierige, Bedeut-

samere, ist, wie überall, besonders aber bei Platon, das Erfassen des Gedankens; und es fordert keine geringe Anstrengung, um nach langem Beschauen, Nachdenken und völligem Sich-Hineinversetzen in das Kunstwerk, seine eigentliche Seele gewahr zu werden, so wie deren Gestaltung und Gliederung des Körpers zu belauschen. Wegen der Eigenthümlichkeit der Form sind es aber nicht sowohl die Partikeln und die sprachlichen Uebergänge, welche die Verbindungen und Beziehungen der zusammenhängenden Theile angeben, als sie vielmehr unmittelbar innerhalb der Gedanken selbst, in der geistigen Sphäre aufzusuchen sind.

§. 17. Außerdem, daß sich unsere Arbeit denen als Führer darbietet, welche durch Platon sich in die Philosophie wollen einführen lassen; so hat sie auch noch für das richtige Verständniß des Platon überhaupt mit zu wirken, sich zur Aufgabe gemacht. Indem ich also sowohl für Einzuweihende, wie für Eingeweihte, das Buch einzurichten gesucht habe, so treten mir dabei drei Classen von Lesern vor Augen.

Erstlich eine wenig zahlreiche, die des Griechischen vollkommen mächtig, das Original ohne große Schwierigkeit zu lesen vermag. Für diese ist nur dasjenige da, was den innern Bau und den Gedanken des Gesprächs angiebt. Uebrigens giebt es unter diesen theils solche, welche eine eigene Auffassung davon schon haben und mit dieser nun die vorliegende vergleichen mögen, theils auch solche, welche nicht über die Schale der Sprache hinauskommen und für sich nicht zu dem Kern des Gedankens wirklich vordringen.

Zweitens eine zahlreichere Classe, welche des Griechischen nur so weit mächtig ist, daß sie, mit Hülfe einer treuen Uebersetzung, das Original lesen kann. Dieser leistet die von Schleiermacher ganz vorzügliche Dienste. Darin ist sie meisterhaft und unübertrefflich, daß sie sich so eng und treu an die Urschrift anschließt, um sie in den meisten Fällen vollständig vertreten zu können.

Drittens die zahlreichste Classe ist die, welcher Platon

nur durch eine Ueberſetzung zugänglich wird, oder die höchſtens ſo viel Griechiſch verſteht, um nur für einzelne wichtige Ausdrücke oder Stellen, das Original zu Rathe ziehen zu können. Für dieſe würde eine freiere, fließendere Ueberſetzung ein dringendes Bedürfniß ſein, wenn recht Viele dem Studium unſeres großen Denkers gewonnen werden ſollen. Das gar zu griechiſche Colorit bei Schleiermacher ſchreckt zu häufig ab, und auch die Einleitungen vermögen, weder durch Form noch Inhalt angehenden Philoſophen eine ſichere Brücke hinüber, und eine nutzreiche Leitung in dem Labyrinthe der Gedanken zu gewähren, wofür, wie erwähnt, unſere Arbeit ſich zunächſt darbietet. Eine ſolche Ueberſetzung aber, die ſowohl verſtändlicher, wie auch anziehender, läßt ſich doch hoffen, obgleich es keine leichte Aufgabe. Die Schleiermacherſche würde zwar dabei immer eine große Unterſtützung gewähren, aber es bleiben doch ſehr erhebliche Schwierigkeiten zurück. Denn es käme nicht bloß darauf an, fließend, verſtändlich zu ſein, ſondern dabei auch im Weſentlichen, im Ausdruck jedes Gedankens und jeder Schattirung deſſelben, völlig treu, nur ganz in der Farbe und Eigenthümlichkeit der deutſchen Sprache.

Wenn wir ſo jedes einzelne Werk in ſeinen Hauptmomenten dargelegt und in ſeinem Grundbegriffe und Beſtreben — entweder eine Unwahrheit aufzudecken und zu zerſtören (negative Dialektik), oder eine Wahrheit hervorzubilden (poſitive Dialektik) — angegeben haben, ſo bleibt uns zum Schluſſe des Werkes das Geſchäft noch übrig, dieſe Glieder dann alle zu einem Ganzen, einem Syſtem zu verbinden. Dadurch wird oft die Bedeutung des einzelnen Geſprächs noch erhöht werden, was aber bis dorthin verſchoben bleibt, wo es ſich dann gleichſam von ſelbſt, auf der Grundlage der ausgeſchiedenen vorliegenden Momente ergiebt. Vorläufig wollen wir nur ſoviel ſagen, daß wir alle Haupttheile der Philoſophie dort wiederfinden werden, wenn gleich begreiflicher Weiſe nicht vollſtändig ausgeführt, nicht

ohne Lücken; aber doch alles in schönster Harmonie, und so daß die Ergänzungen auch leicht zu machen sein dürften. Zu dem größten Mangel für den Zweck der Einführung in die Philosophie bei Platon zählen wir aber die psychologische Seite. Diese ist ihrer allgemeinen Bedeutsamkeit wegen, wie auch in ihrer einleitenden (propädeutischen), gleich wichtig und zunächst zu ergänzen nothwendig *).

Wenn wir nun aber bisher Platon nur im ungetrübten Lichte beschaut haben, so müssen wir vorläufig auch noch die Erklärung hinzufügen, daß wir darum einzelne Schatten nicht ableugnen. Wie sehr wir auch jedes der Werke, die seinen Namen tragen, als ein echtes vorläufig zu betrachten uns verpflichtet glaubten, und nicht zum Richter über dasselbe, sondern zu seinem Deuter, Ausleger uns berufen fühlten; so haben wir doch nicht dazu uns verleiten lassen, parteiisch einzelne Unwahrheiten umhüllen oder vertheidigen zu wollen, oder mehr als wir wirklich darin gefunden, hineinzudeuten, oder auch alle Werke gleich bedeutsam und trefflich zu erklären. Wir wollen somit keine abergläubige Vergötterung des alten Heros, wie überhaupt keiner Zeit und keines Mannes; sondern nur eine volle Anerkennung des Ausgezeichneten, der wahren Größe, die jedoch Schwächen im Einzelnen nie ausschließt. Wir glauben ferner, daß Platon, außer der hohen relativen und absoluten Bedeutung für die Philosophie, auch für das richtige Erkennen des Alterthums in vielfachen Beziehungen der beste Führer ist. Schmerzlich freilich muß es den seligen, berauschten Anbetern desselben fallen, wenn sie hier Manches in einem ganz andern Lichte erblicken, als andere alte Schriftsteller und die

*) Daher werde ich auch zunächst bemüht sein, die Seelenlehre, die ich schon in ihrem ersten Theile im Grundrisse 1830 herausgegeben habe, weiter auszuführen und ihr einen zweiten, den angewandten, hinzuzufügen. Dieses Werk wünsche ich dann, als an das vorliegende sich anschließend, anzusehen.

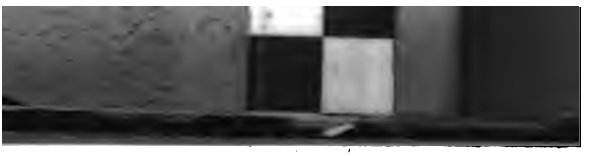
modernen, verblendeten Darsteller es erscheinen lassen. Die Götterlehre, Dichter und vor allem die Demokratie, sowie die alten Verfassungen überhaupt, spiegeln sich bei ihm nicht so reizend ab, wie sonst wohl, was Platon dann auch manchen Vorwurf, als den, daß er ein schlechter Bürger gewesen, zugezogen hat. Ueberhaupt ist er vielfachen Mißverständnissen ausgesetzt gewesen, die wir jedoch nicht durch lange Prunkreden zu heben und zu vertheidigen versuchen mögen, sondern nur durch die bestimmte Herausstellung der einfachen wahren Begriffe und durch die darauf begründete, eben so klare als tiefe Ueberzeugung eines Jeden. Wenn wir nun Platon als die sicherste und allseitig fruchtbringendste Weise der Einführung in die Philosophie empfehlen, so können wir sein Studium zwar nicht als ein kurzes und spielendes Geschäft bezeichnen, sondern als ein lange Zeit und Anstrengung, so wie die ganze Kraft und den Ernst des Mannes erforderndes. Aber außer dem vielfachen Nutzen gewähren seine Werke auch zugleich einen reichen Genuß in künstlerischer Hinsicht. Wer nämlich nach vorausgegangenem Verständnisse eines der Gespräche, noch einmal das ganze lebendige, reichhaltige, wundersam verschlungene und gestaltete Kunstwerk in aller Klarheit und Durchsichtigkeit wieder vor sich vorübergehen läßt, dem wird dies gewiß eine gleich große Befriedigung und Entzückung durch die Sprache und Form, wie durch die Gedanken, gewähren. Wir wenigstens erinnern uns nicht, wie sehr wir uns auch immer der Gaben der Poesie erfreut haben, bei wiederholtem Lesen eines dichterischen Kunstwerks einen so reinen, tief ergreifenden, nachhaltigen und behaglichen Genuß gehabt zu haben, als bei diesen künstlerisch-philosophischen. Sollte aber unsere Liebe zu dem großen Denker auch nur bei Einigen Anklang finden und eine gleiche erzeugen, und sollten unsere Erläuterungen und Leitungen, die auf vieljähriger und eifriger Beschäftigung mit ihm sich gründen, auch nur Wenigen Erleichterung auf ihrem Wege, oder auch nur Anregung zu

weiteren, wenn auch von unſern abweichenden Betrachtungen und Auffaſſungen, gewähren; ſo glauben wir dadurch doch ſchon nichts Geringes für die Verbreitung und Begründung der heiligen Wahrheit gethan zu haben, und unſer Bemühen hinlänglich belohnt zu ſehn.

1. Euthyphron.

Einleitung.

Dieſes höchſt kunſtreich angelegte und durchgeführte Geſpräch haben wir von zwei Geſichtspunkten aus zu betrachten: von dem geſchichtlichen und dem wiſſenſchaftlichen. Faſſen wir zunächſt jenen, den geſchichtlichen, ins Auge, ſo erkennen wir als die nächſte Veranlaſſung des Werkes den Tod des Sokrates, indem dieſes gleichſam die Einleitung oder Ankündigung (Expoſition) zu der dramatiſchen Trilogie bildet, welche ſich auf des geliebten Lehrers Untergang bezieht. Es enthält ſodann als zweites Stück die Vertheidigung, die weitere Entwickelung, und den Kriton, als drittes, den Ausgang (die Cataſtrophe). Als viertes Glied — ſo daß es eine Tetralogie ergiebt — kann dann noch der Phädon hinzugefügt werden, der jenen Dreien gegenüberſteht, und ſich ſo auf das Jenſeits bezieht, wie die andern zuſammen auf das Dieſſeits, oder die irdiſchen Verhältniſſe. So gezwungen und fruchtlos auch die weitere Zuſammenordnung anderer platoniſcher Geſpräche in Tetralogien erſcheint, ſo natürlich und nutzreich iſt ſie bei dieſen Vieren; nur muß man den Vergleich nicht zu weit treiben wollen, und in Hinſicht des Phädon, der dem Satyrſpiele in den wirklichen Tetralogien



der Bühne gegenüberzustehen käme, das umgekehrte Verhältniß anerkennen: daß er hier nämlich als das Höhere, Ernstere, Feierlichere (Pathetischere), im Verhältniß zu den drei andern, erscheint.

Das Nähere der geschichtlichen Beziehungen der übrigen drei Gespräche wird bei diesen selbst anzugeben sein; von dem vorliegenden aber ist hier noch zu erwähnen, daß es zunächst und bestimmt ausgesprochen die Anklage gegen den Sokrates enthält. Verhüllt schließt es aber schon in sich die Hindeutung auf den weitern Erfolg. Sokrates ist nämlich der Gottlosigkeit wegen angeklagt, und zwar in Beziehungen, (wie im Gespräche selbst auch anerkannt wird,) wo nur Solche das Urtheil zu fällen im Stande sind, die in die göttliche Dinge tiefer eingedrungen, den Begriff von fromm, und dessen Gegentheil unfromm oder gottlos, klar und bestimmt erfaßt haben, um mit Sicherheit entscheiden zu können, ob von einer Handlung das eine oder das andere dieser entgegengesetzten Prädicate auszusagen wäre. Wer sind aber nun diese weisen Richter? Die Menge, das unwissende, abergläubige, leicht zu erregende Volk. Als Repräsentant desselben sehen wir hier nun den Euthyphron; und zwar als solcher natürlich nicht als der Schlechteste in jenem. Er hält sich sogar für einen der göttlichen Dinge besonders Kundigen, einen Wahrsager, und für einen so eifrigen Verehrer der Götter, daß er selbst seinen Vater anklagt, wegen einer nach seinem Urtheile gottlosen Handlung. Wie dieser Euthyphron nun seiner Meinung nach in Hinsicht der Weisheit in den göttlichen Dingen die Menge übertrifft, so steht er ihr an thörichter Dünkelhaftigkeit und Anmaßung wenigstens nicht nach. Nur eine solche Person konnte sich in eine so schwierige Untersuchung mit kecker Zuversicht einlassen und es wagen, in den labyrinthischen Gängen der Dialektik zu folgen. Natürlich aber war das Ergebniß endlich auch, daß er, ungeachtet aller Hebammenkünste, die Sokrates ihm angedeihen ließ, dennoch sich nicht im Stande erwies, den Begriff der Fröm-

migkeit wirklich zu finden. Daraus also geht hervor, daß die Menge noch weniger im Besitz dieses Begriffes (mittels dessen doch nur die sichere, bewußte Entscheidung in der vorliegenden Frage möglich ist,) sich befinden könne. Ferner, daß sie auch nicht wohl in einer kurzen Rede — was in der Vertheidigung des Sokrates näher noch angegeben wird, — darüber zu belehren sei; und also das Urtheil nichts als ein dunkles, schwankendes Meinen sein könne und durch äußere und innere, der Sache selbst fremdartige Bestimmungsgründe herbeigeführt werden müsse. Diese sind auch im Gespräche hinlänglich angedeutet, so daß man hierdurch die spätere Entwickelung des Ereignisses wohl voraussieht, oder mindestens doch das Gemüth des Lesers sich mit ängstlicher Besorgniß erfüllt.

Mit dieser geschichtlichen Beziehung verschmilzt sich nun die zweite, die wissenschaftliche, die, für uns wenigstens, als die wichtigere gelten mag. Mit seltener Kunst ist das Dialektische aber sowohl ganz dem Geschichtlichen an- und eingefügt, wie auch zugleich für sich als ein so reiches und fein gewebtes durchgeführt worden, daß man es leicht als leere Künstelei ansehen kann, wenn man es nicht völlig in allen seinen Windungen, Uebergängen und Rücksichten durchspäht. Dann aber erscheint es in doppelter Beziehung bedeutsam, und zwar erstlich, als ein zugleich negativ- und positiv-dialektisches Kunstwerk, indem sowohl das Unwahre überall zerstört (also die negative Seite), als auch zugleich die Wahrheit in dem behandelten Begriffe der Frömmigkeit in bestimmt setzender (positiv-dialektischer) Entwickelungsweise bis unmittelbar an die Beendigung hinangeführt wird und wir uns in den Stand gesetzt sehen, das nicht aufgefundene und also auch nicht ausgesprochene letzte Wort, den Schlußstein, selbst aufzufinden und hinzu zu fügen. In dem Gespräche selbst aber durfte es seiner weitern Verhältnisse wegen nicht ausgesprochen werden, denn dem Euthyphron war es nicht in den Mund zu legen, weil er sonst weiser gewesen wäre, als er der ganzen Anlage des Kunstwerks

und seiner Stellung nach sein durfte, und Sokrates konnte es eben so wenig, ohne das Ganze zu zerstören. Mit höchst ergötzlicher und feiner Ironie läßt er nämlich durchweg den Euthyphron seine Weisheit offenbaren, und sich von ihm belehren; und nun sollte er zuletzt die Maske der Unwissenheit abwerfen und das Licht seiner eigenen Weisheit hervorleuchten lassen? Dadurch wäre dem Hauptzwecke des Ganzen: — die Unwissenheit des Volkes und seine Unfähigkeit, sich zum Begriff zu erheben, in seinem Repräsentanten dargestellt, — großer Eintrag geschehen, und der Leser nur der kleinen Mühe des weitern eignen Nachdenkens überhoben und er des Genusses dieser Thätigkeit und des Auffindens des Gesuchten, der Lösung des Räthsels, beraubt worden. Wie wir es aber, nach Sokrates Anleitung und vorausgehenden, leitenden Feststellungen zu lösen gedenken, verschieben wir zweckmäßig bis nach der Analyse des Gespräch, wo wir kürzer uns fassen und zugleich deutlicher werden können.

Jetzt aber wenden wir uns zu der zweiten oder der Neben-Beziehung des Gespräches in wissenschaftlicher Hinsicht. Es bietet nämlich auch mehre Lehren der formellen Logik dar, die hier zur Anwendung gebracht und an Beispielen verdeutlicht, näher gerückt und geübt werden. Sokrates giebt hier Anweisung zur Vollziehung einer begrenzenden Erklärung (Definition). Es wird an einem Beispiele (No. VIII.) gezeigt, wie eine solche beschaffen sein müsse, und wie die Angabe irgend eines Merkmales nicht genügt das Wesen eines Dinges zu bezeichnen. Das Bedeutsamste hierbei aber ist noch die Durchwanderung aller Stufen, von der rohen Anschauung bis zur wirklichen Begriffsbestimmung, oder die Fortentwickelung der logischen Form (ihre Genesis). Sie kommt in folgenden Stufen zur Anschauung:

1) Euthyphron giebt zunächst statt des Begriffs des Frommen nur eine Erscheinungsweise desselben, d. i. ein Beispiel, ein Ereigniß, in welchem er enthalten sein soll. (No. III.)

2) Dann wird er bewogen, eine vorläufige Erklärung, ein Merkmal deſſelben anzugeben — daß es das den Göttern Liebe —, das aber zuvörderſt als an ſich unrichtig dargethan wird; (No. IV.)

3) Nachdem dieſes hierauf zwar berichtigt worden — fromm = das allen Göttern Liebe (No. VI.) — wird es aber auch als nicht geeignet erwieſen das Weſen des Dinges, oder ſeine Definition, anzugeben, ſondern vielmehr nur ein zufälliges, außerweſentliches Merkmal (ein Leiden, Erdulden) deſſelben (No. VII.)

4) Endlich wird in einem Beiſpiele die wirkliche Weiſe der ſtreng begrenzenden Erklärung (Definition) gezeigt (No. VIII.), wovon das Nähere ebenfalls in der nachſtehenden Zergliederung (Analyſe) des Geſpräches ſich finden wird.

Analyſe des Geſpräches.

Sprechende: Sokrates; Euthyphron.

(Der mit römiſchen Zahlen verſehene größere Druck giebt die Hauptgedanken an, und der kleinere, eingerückte Druck enthält die nähere Zergliederung, den vollſtändigen Inhalt und weiſt die Uebergänge und Verbindungsweiſen nach. — Die hier in Klammern eingeſchobenen Sätze oder Wörter ſind kürzere, erklärende Hinzufügungen, längere ſind in beſondern Anmerkungen unter dem Texte zu finden).

I. Einleitung. Sokrates wegen Unfrömmigkeit angeklagt, will ſich vom Euthyphron, der ſich genau auf die göttlichen Dinge zu verſtehen vorgiebt, darüber belehren laſſen, was fromm iſt, um ſich ſo von jenem Verbrechen und von der Anklage zu befreien.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

a) Rechtshändel führen den Sokrates und Euthyphron bei (Ausgabe des Stephanus. S. 2.) der Halle des Basileus [1]) zusammen, und zwar den Sok., weil er von Meletos (oder nach alter Schreibweise Melitos) angeklagt worden: daß er Götter erdichte, und, da er neue mache, die alten nicht verehre, wodurch er die Jugend verderbe [2]). — Ironisch nennt er den Meletos den weisesten der Staatsmänner, indem er damit anfängt, für die Jugend Sorge zu tragen, daß sie so gut wie möglich werde. Daher er denn alles austilgen will, was der jungen Blüthe verderblich sei. — Euth. meint, daß (3) Meletos unter „neue Götter" das Dämonische verstehe, von dem Sok. sage, daß es ihm überall werde [3]). Zwar könne man durch solche Anklagen leicht Jemand bei der Menge verläumden, aber Sok. solle sich nur nichts daraus machen. Auch ihm, dem Euth., glaubten die Athener nicht, wenn er ihnen von göttlichen Dingen spräche und ihnen weissagte. Sie verspotteten ihn nur und hielten ihn für wahnsinnig. — Dem Sok. scheint seine Angelegenheit jedoch gefährlicher. Wenn man seine Weisheit eifrig mitzutheilen sich bemühe, wie (4) er thut, dann werden die Athener erzürnt.

b) Euth. ist dagegen hier, weil er anklagt, und zwar seinen eigenen Vater, daß er den Tod eines Dienstmannes verschuldet. Der Fall war verwickelt, und Sok. meint,

---

[1]) Der Archont Basileus stand überhaupt den religiösen Angelegenheiten vor, und so wurden auch die Rechtshändel vor seine Gerichtsbarkeit gezogen, welche mit jenen zusammenhingen. So die wegen Gottlosigkeit überhaupt, und auch über Mord, Vergiftung und dergl., sofern diese von dem religiösen Gesichtspunkte aus als Blutschuld und Götterverletzung betrachtet werden konnten.

[2]) Vollständiger finden wir unten die Anklage in der „Vertheidigung des Sokrates" (S. 26 ff.) wieder. Hier kam es nur darauf an, das daraus vor zu heben, was nähere Beziehung zu dem eigentlichen Gegenstande des Gesprächs hatte, und zu diesem hinüberleitete.

[3]) Des Dämonischen geschieht hier nur beiläufig Erwähnung; in der „Vertheidigung" wird dessen auch weiter vom Platon gedacht werden. Hier mag die Angabe genügen, daß Sokrates damit eine warnende, abmahnende Stimme (eine Götterstimme) bezeichnete, die er immer vernähme, wenn er im Begriff wäre, etwas Unrechtes zu thun.

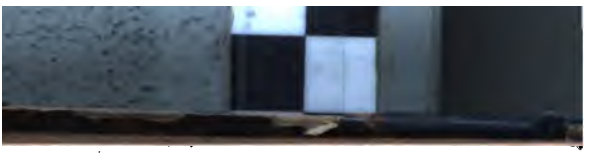
daß nur die Weiseſten wiſſen möchten, was hier Rechtens ſei. Euth. erklärt ſich für einen ſolchen und behauptet, daß es nur darauf ankomme, ob mit Recht oder Unrecht Einer getödtet worden, und im letzten Falle ſei es Verpflichtung, eine ſolche That anzuzeigen. Er, Euth., verſtehe ſich aber auf die göttlichen Dinge, und wiſſe, was fromm und unfromm, beſſer als Andere, und ſei gewiß, durch ſeine Anklage nichts Ruchloſes zu
(5) thun.

c) (Dieſer dünkelhafte, — und, wie er ſich nun bald noch vollſtändiger zeigen wird, unwiſſende, wie auch alberne — Euth. iſt ein trefflicher Gegenſtand für die Ironie des Sok., wie hier und überall hervortritt.) Da nun Sok. ſich auch von der Weisheit des Euth. überzeugt halten muß, — weil er ſonſt ja nicht ſeinen Vater anklagen würde, wüßte er nicht genau, was hier das Rechte und was fromm ſei, — ſo will er des Euthyphron Schüler werden, und dem Meletos dies als das Mittel vorſchlagen, daß ihn, den Sok., von dem Rechtshandel befreie. Denn Sok. würde, durch Euth. eines Beſſern belehrt, von ſeinen frühen Irrthümern, wegen deren er verklagt worden, zurückkommen. Wenn alſo Meletos die Weisheit des Euth. als die rechte anerkennte, ſo möchte er auch deſſen Schüler dann nicht weiter verfolgen. Wenn er aber den Euth. nicht für weiſe in den göttlichen Dingen hielte, ſo möge er dieſen, als den Lehrer des Sok., anklagen. — Euth. zeigt ſich unbeſorgt vor einem Angriffe des Meletos, und meint dieſen wohl eher ſelbſt, ihn an ſeiner ſchwachen Stelle ergreifend, in Gefahr zu bringen.

II. Uebergang zu dem wiſſenſchaftlichen Gegenſtande des Geſpräches ſelbſt: Euthyphron ſoll den Begriff der Frömmigkeit angeben.

d) Sok. fordert nun die Belehrung, und zwar ſoll Euth. ihm ſagen: was das Gottesfürchtige (oder Fromme) und das Gottloſe überall ſei; und ob nicht das Fromme [1])

[1]) Es iſt von der größten Wichtigkeit für das ſichere Verſtändniß, die Ausdrücke für die Hauptbegriffe genau zu kennen, daher wir die unſeres Textes überall, wo es von Einfluß erſcheint, ent-



in jeder Handlung ſich ſelbſt gleich ſei; das Unfromme aber dem Frommen durchweg entgegengeſetzt, ſich ſelbſt jedoch auch gleich; ſo daß alles, was nun eben unfromm heißt, in Rückſicht der Unfrömmigkeit, eine (und dieſelbe) Geſtalt habe [6].

---

weder dem Texte ſelbſt einfügen, oder wenn es nöthig erſcheint, hier in den Anmerkungen weiter erklären wollen. Hier iſt zwar auf den ſynonymen Unterſchied der zur Bezeichnung des Begriffes fromm gebrauchten Wörter weiter keine ſpecielle Rückſicht genommen worden, aber es ſcheint, daß durch den abwechſelnden Gebrauch mehrer die Allgemeinheit des Begriffes angedeutet werden ſoll, und daher mögen wir ſie hier zuſammenſtellen:

Durch ὅσιος wird der Begriff fromm, heilig, sanctus, objectiv und abſolut ausgedrückt. Es bezeichnet näher, was durch göttliches Recht oder Geſetz geheiligt, feſtgeſetzt iſt, und ſteht ſo gegenüber dem δίκαιος gerecht, d. i. die menſchlichen Satzungen, wie dem ἱερός dem prieſterlich Heiligen und ſo auch Göttlichen. ἅγιος und εὐσεβής ſind ſubjectiv und relativ; jenes nämlich bloß auf die Götter gehend, der Menſchen Verehrung derſelben bezeichnend, dieſes auch auf das fromme Verhalten gegen Menſchen ſich beziehend (pius).

[6]) Hier ſind mehre Begriffe enthalten, die einer weitern Entwickelung bedürftig erſcheinen. Zunächſt ſind es die Begriffe ſelbſt, von welchen ausgeſagt wird:

a) daß jeder derſelben an ſich nur einmal da und ſich überall gleich (identiſch; a = a) oder einer und derſelbe iſt, ſonſt aber in den Erſcheinungen ſich unendlich oft wiederholen kann. So iſt der Begriff Blume nur einer und derſelbe, ſich immer ſelbſt gleich, der aber in verſchiedenen Modificationen und in jeder derſelben in Zeit und Raum unzählich oft erſcheint; ſo auch der Begriff fromm oder unfromm. Wo einer dieſer in mehren Handlungen in die Erſcheinung tritt, und man dieſe Handlungen in Hinſicht auf dieſen Begriff, der in ihnen neben vielen andern enthalten iſt, betrachtet; da werden, in Rückſicht auf den Begriff der Frömmigkeit, alle dieſe Handlungen gleich geſetzt, fromm genannt. So würde z. B. wenn 1) ein Sohn den Vater unrechtmäßiger Weiſe des Mordes anklagte, oder 2) der Vater den Sohn wegen eines erduldeten Unrechts, oder 3) ein Anderer den Sohn, daß er den Vater getödtet habe, — in allen den Handlungen das ſittliche Verhältniß des Sohnes zum Vater gleich ſein, nämlich daß er unfromm wäre; und ſie würden daher, in Rückſicht darauf, alle drei unfromme Handlungen heißen, und der Begriff des Unfrommen wäre immer einer und derſelbe, wie verſchieden auch die Handlungen anderweitig ſind. Dann könnten aber auch alle drei Handlungen unter einem andern Geſichtspunkt betrachtet, auch einen andern Begriff gleich haben, etwa alle drei Rechtshändel zu ſein.

b) Dann iſt von dem Gegenſatze die Rede, wovon hier nur ſo viel geſagt werden mag, daß er zwei Begriffe enthält, die ſo-

III. Statt des Begriffs von fromm aber giebt er einen Fall (eine Erscheinungsweise) an, worin es enthalten ist.

e) Euth. erklärt nun: fromm sei, was er eben thue; nämlich man müsse jeden Verbrecher, der tödtet, die Heiligthümer beraubt u. s. w., verfolgen, und sei es auch Vater und Mutter. Als Beweis der Wahrheit führt
(6) er Zeus und dessen Vater an, die ihre unrecht handelnden Eltern auch gestraft hätten. — Sok. besorgt,

---

wohl gleich, als auch ungleich sind. Nämlich so: In beiden ist 1) ein und derselbe (sich selbst gleiche) Begriff enthalten, der sie verbindet, und 2) tritt ein anderer Begriff hinzu, der sie ungleich macht und so sie trennt, unterscheidet, einander gegenübersetzt, so z. B. bilden einen Gegensatz: Tugend und Laster, wo derselbe, in beiden sich vorfindende Begriff: sittliche Beschaffenheit, durch gute, vernunftgemäße und durch schlechte, vernunftwidrige zu Tugend und Laster fortgebildet, und so auseinandergehalten, entgegengesetzt wird. Oder fest und flüssig, wo der in beiden mit enthaltene, gemeinsame und höhere Begriff: Körper ist.

c) Da nun jeder Begriff etwas für sich und auf irgend eine Weise von den andern Begriffen verschieden ist, so läßt er sich in so fern mit sichtbaren Dingen vergleichen, die durch Umgrenzung, Form u. s. w. sich unterscheiden. Daher denn auch die Rede sein kann von der Gestalt, Form eines Begriffes, wie auch von seinem Umfang oder Gebiet, als eine uneigentliche, bildliche Bezeichnung. Wie sich nun eine sinnliche Gestalt beschreiben und einzelne Merkmale von ihr angeben lassen, wodurch sie sich von andern unterscheidet und so für sich kenntlich wird; so kann auch ein Begriff durch Angabe mehrer in ihm enthaltener Begriffe oder Merkmale erklärt oder angegeben werden, was er ist, oder wie wir ihn in unserm Denken besitzen und mit andern Begriffen vergleichend, von diesen unterscheiden. In so fern nun ein Begriff eine Gedankengestalt ist, die von dem geistigen Auge gleichsam angeschaut, gesehen wird, so erscheint als bildliche Bezeichnung für denselben im Griechischen gar schön: ἰδέα, Idee, d. i. das Gesehene, die Gestalt, Form. Ein anderes Wort, von gleicher Wurzel, wird dann noch in der wissenschaftlichen Sprache gebraucht: εἶδος, was im Allgemeinen auch Gestalt bedeutet. Sie unterscheiden sich aber in der höhern, speculativen Bedeutung also. Die Urbegriffe, die Vorbilder alles Daseinlichen, in der Gottheit sind die ἰδέαι, Ideen. Als angeborene bringt sie der menschliche Geist auch mit, indem sie in ihm schlummern und hier zu wecken sind; über welche platonische Lehre später ein Weiteres. — Dann treten in der Erscheinungswelt die Ideen in den mannigfaltigsten Gestalten, Abbildern (εἴκονες) entgegen. Diese sind durch verschiedenartige Bestimmungen von einander verschieden, während die Idee immer dieselbe. So ist die Idee der Fröm-

daß die Urſache ſeiner Anklage wohl darin liege, daß er gegen ſolche Erzählungen von den Göttern immer eifere. Da jedoch Euth. ſo weiſe in dieſen Dingen iſt, und Sok. ſeine Unwiſſenheit bekannt hat, ſo muß Sok. es wohl zugeben; doch ſoll ihm Euth. beſtimmt erklären, ob er ernſtlich glaube, daß ſolches unter den Göttern ſich wirklich zugetragen habe. —. Euth. weiß nicht nur dies gewiß, ſondern noch Wunderbareres, wovon die Wenigſten etwas verſtehn; auch daß Krieg und Feindſchaft unter den Göttern ſtatt finden, erklärt er, und will noch vieles anderes, Staunenswerthes von dieſen erzählen.

---

migkeit, der Blume, immer dieſelbe, eine, während in der Verwirklichung die vielen frommen Handlungen und die vielen Blumen immer andere, verſchiedene ſind. — Von dem menſchlichen Vorſtellen werden aber dieſe Ideen in ihrer Verbindung mit dem Daſeienden (als mit ihm verwachſene, concrete) erfaßt; ſie werden als das in dem Vielen gemeinſame, Weſenhafte (οὐσία) erkannt, und als Allgemeines begreifen ſie dann alles Beſondere, worin ſie ſich finden, unter ſich. Dieſes nun ſind die εἴδη, Begriffe, die zwiſchen beiden — Idee und Erſcheinung — in der Mitte ſtehn, aus beiden hervorgehn. Die ἰδέα Idee, reiner und εἶδος abgezogener Begriff, haben aber beide mit einander gemein, daß ſie ſelbſt nur gedacht werden und nie als ſolche in die Wirklichkeit treten, ſondern nur in einer beſtimmten Einzelheit, Beſonderung; ſo iſt Körper, oder flüſſig, nicht für ſich da; ſondern nur als ein beſtimmter Körper, oder als eine Flüſſigkeit. — — So ſagt Sokrates auch ſpäter (zu Ende S. 6) ganz richtig: Er wolle nicht eine oder zwei fromme Handlungen (das Fromme als Erſcheinendes), ſondern den Begriff, εἶδος, (was es an ſich iſt, ſein Weſen οὐσία), da ſchon früher zugegeben worden, daß alles Fromme (als Erſcheinung,) dies vermöge einer und derſelben Idee (ἰδέα, Urbild) ſei. — — Kurz zuſammengefaßt haben wir demnach: 1) ἰδέα, die Idee, das reine Gedankenbild; 2) εἶδος, den concreten, abſtracten, Begriff, der das Sein, Weſen (οὐσία), der Dinge enthält; 3) εἴκονες, das Daſeiende, die Abbilder, Beſonderungen, Verwirklichungen oder Erſcheinungen jener. — Da aber in der logiſch-formellen Zuſammenordnung der Begriffe, einer immer andere aus ſich entwickeln kann, bis es zuletzt zu den Einzelnen, den Individuen, kommt, ſo werden zur Bezeichnung dieſer Stufen dann auch gebraucht im Griechiſchen: 1) ἰδέα oder γένος, genus, Geſchlechts-Gattungsbegriff; und 2) εἶδος, species, Artbegriff; ſo daß man die ſpeculative und die logiſch-formelle Bedeutung wohl zu unterſcheiden hat; die jedoch auch eine innere Beziehung auf einander haben.

IV. Dann aber zu einer Erklärung getrieben, sagt er, fromm ist, was die Götter lieben.

f) Aber Sok. lehnt diese Erzählungen ab, er will die Beantwortung seiner Frage, denn Euth. habe so eben nicht gesagt, was fromm ist, sondern nur, daß das fromm sei, was er jetzt thue, den Vater des Todtschlages wegen zu belangen. Nun giebt es noch viele andere fromme Handlungen, aber nicht nach einem oder zweien von dem vielen Frommen (d. i. den Handlungen, die man fromm nennt) habe er gefragt, sondern nach dem Begriffe selbst (εἶδος), durch welchen alles Fromme eben fromm ist. Schon ist zugegeben, daß durch eine Gestalt (ἰδέα, Urbild, Urform) alles Unfromme unfromm sei und eben so alles Fromme auch fromm. Diese Gestalt (Idee, Begriff) soll nun Euth. angeben, damit Sok. dieser sich wie eines Vorbildes (παραδείγμα) bedienend und darauf hinblickend, von jeder Handlung wissen könne, ob sie fromm oder unfromm sei. — Dazu genöthigt erklärt denn endlich Euth., daß fromm dasjenige sei, was den Göttern lieb, unfromm aber, was ihnen unlieb.

V. Durch den aufgewiesenen Widerspruch als unwahr erwiesen.

g) So wie Sok. wünscht, ist nun geantwortet, ob es aber (7) an sich richtig sei, das ist näher zu betrachten. Nach dem Bisherigen ist behauptet worden:

1) Was (und wer) den Göttern wohlgefällig (lieb), ist fromm;

2) Was (und wer) ihnen verhaßt, ist unfromm;

3) Fromm und unfromm sind nicht dasselbe, sondern einander entgegengesetzt. Ferner

4) Daß Uneinigkeit, Krieg und Feindschaft unter den Göttern ist.

Feindschaft und Erzürnung aber, aus Uneinigkeit, über welche Dinge entstehen diese? Doch nicht über die Zahl, Größe oder das Gewicht, da hier durch Rechnen, Messen, Wägen, der Streit zu schlichten ist. (Also wahrnehmbare Dinge, wo man durch eine Vermitte-

lung zu einer unzweifelhaften Entscheidung und Gewißheit gelangen kann.) Wohl aber über gerecht und ungerecht, schön und häßlich, gut und schlecht, wo (als bei Begriffen) kein (Allen unzweifelhaft gewisses) Mittel der Entscheidung (κριτης) vorhanden ist. Demnach müssen also auch die Götter über diese Dinge uneinig werden, wenn anders sie je uneinig sind, und was die Einen für schön, gut und gerecht halten, das lieben diese, das Entgegengesetzte aber hassen sie. Nun müssen aber einige Götter dasselbe für gerecht und andere für ungerecht halten, wenn sie mit einander in Feindschaft und Krieg gerathen sollen; also müssen auch die (sämmtlichen) Götter (zusammengenommen) dasselbe zugleich lieben und hassen, und es wäre demnach, was den Göttern wohlgefällig (d. i. fromm, vorher No. 1) und was ihnen verhaßt (oder unfromm, s.
(8) No. 2) ist, ebendasselbe (was gegen No. 3). So hat Euth. nicht die Frage beantwortet; (so wie die von ihm in No. IV. gegebene Erklärung sich als unzureichend erwiesen, da auch unfromm den Göttern lieb sein könnte, nämlich einem Theile derselben;) und wenn nun dasselbe den Göttern wohlgefällig und verhaßt zugleich sein könnte, so wäre es nicht zu verwundern, wenn des Euth. Handlung auch einigen Göttern — etwa dem Zeus, weil er gleiches gethan — wohlgefällig; andern aber — wie etwa dem Uranus, der vom Sohne unwillig Hartes erduldet — verhaßt wäre. Euth. aber behauptet, (indem er, nach der Art begriffsloser, hin und her redender Streiter, leicht auf etwas Verwandtes überspringt, und nicht das eigentlich in Frage stehende beantwortet,) daß kein Gott darüber mit dem andern uneins sein werde, daß der Strafe zu leiden habe, der Jemanden ungerechterweise tödtet. Leicht bringt ihn Sok. dazu, einzuräumen, daß allerdings darüber weder unter den Menschen, noch unter den Göttern, sich Streit erheben könne, ob der zu strafen sei, welcher wirklich ein Unrecht begangen habe, sondern nur darüber, wer ein Unrecht thut, und wodurch, und wann. Jede einzelne Handlung also ist es, über die man streitet, — wenn anders es dahin kommt, —
(9) ob sie recht oder unrecht sei; und Euth. möge doch be-

lehren, wodurch es gewiß werde, daß alle Götter meinen, Euthyphrons Vater habe unrecht gehandelt, und Euth. recht, indem er denselben anklagt. — Dies sei zwar keine geringe Sache, aber Euth. behauptet doch, er könne es ganz deutlich zeigen. Da er es aber nicht thut, so meint Sok., er halte ihn für ungelehriger als die Richter, denen er es doch darzuthun habe.

VI. Berichtigung der vorhergehenden Erklärung: fromm ist, was alle Götter lieben.

h) Aber Sok. unterbricht hier die Richtung, welche das Gespräch genommen, mit der Bemerkung, daß ihm eben eingefallen, daß er ja immer nicht wüßte, was fromm und was unfromm (d. i. der Begriff davon) sei, wenn Euth. auch noch so gewiß machte, daß wirklich alle Götter bei dieser einen Handlung übereinstimmten. (Indem es sich ja nicht um eine solche, sondern um den Begriff handelt). Und bisher habe sich ergeben, daß jene Begriffe noch nicht bestimmt worden, da das Gottgehässige auch gottgefällig sein könne. Er schlägt ihm daher eine Berichtigung jener Erklärung vor, die auch Euth. gelten läßt, nämlich: fromm ist, was alle Götter lieben, und das Gegentheil, was alle hassen, ist unfromm.

VII. Beweis, daß nicht, was alle Götter lieben, und fromm, dasselbe, und daß überdies jenes nicht das Wesen des Frommen angebe, (es keine begrenzende Begriffserklärung wäre), sondern nur eine gleichgültige Beziehung, ein zufälliges Merkmal enthielte.

i) Da man aber nicht ohne weiteres jenen Ausspruch gelten lassen darf, sondern untersuchen muß, was an dem Gesagten ist, so machen sie sich auch an diesen Satz,
(10) um ihn zu prüfen. Die erste Frage des Sok.: „Ob das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es fromm ist, weil es von den Göttern geliebt wird?“ versteht Euth. nicht. Sie wird ihm so verdeutlicht, daß er an den ihm bekannten Unterschied von getragen und tragend; geführt und führend; gesehen und sehend; und so auch geliebt und liebend; — erinnert, anerkennen muß, daß etwas ein Getragenes ist, weil es getragen wird; nicht aber, weil es

ein Getragenes ist, darum getragen wird; und so auch die andern Beispiele. Hiermit aber will Sok. den allgemeinen Satz ihm ins Bewußtsein bringen: daß, wenn Etwas wird, es nicht deshalb eben wird, weil es ein Gewordenes ist; sondern vielmehr es ein Gewordenes ist, weil es wird; und eben so auch, wenn es was erduldet [6]). So ist es denn auch mit dem Geliebten: nicht weil es ein Geliebtes ist, wird es von denen, die es lieben, geliebt, sondern

(Erster Satz) weil es geliebt wird, darum ist es ein Geliebtes.

Wenn nun aber vom Frommen gesagt worden, daß es von allen Göttern geliebt werde, und zwar doch darum, weil es fromm ist, und nicht aus einem andern Grunde, so ergiebt sich:

(der 2te Satz) daß das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, (oder daß das Fromme der Grund der Liebe der Götter ist), nicht aber (umgekehrt) weil es geliebt wird, es darum fromm ist (d. h. das Geliebtwerden ist nicht der Grund des Frommen).

Vergleicht man nun diese beiden Sätze, so ergiebt sich, daß fromm und von den Göttern geliebt oder gottgefällig nicht dasselbe ist, (indem Sok. noch einmal diese Sätze hier wiederholt und vorhebt: daß der Grund des gottgefällig das Geliebtwerden, fromm aber wieder der Grund von Geliebtwerden ist. Wären sie gleich, so müßte dagegen das Geliebtwerden der Grund des Fromm sein.)

---

[6]) Es ist hier der Begriff von Bedingendem und Bedingtem, oder Grund und Folge, Ursache und Wirkung, der deutlich gemacht werden soll, aber auf eine etwas schwierige und spitzfindige Weise. Sonst ist es ganz richtig; daß z. B. das Werden vorausgeht und das Geworden bedingt, nicht aber ist es umgekehrt. So ergiebt sich auch weiter, daß fromm der Grund ist vom Gott-Geliebtwerden; und das Gott-Geliebtwerden wieder der Grund von gottgefällig ist, denn weil (der Grund, weshalb) etwas geliebt wird, darum (Folge) gefällt es. In Beziehung aber zu fromm verhalten sich beide: gottgeliebt und gottgefällig auf dieselbe Weise, und können für einander gesetzt werden.

Um es noch deutlicher zu zeigen, betrachtet er die Sache so: wenn fromm und gottgefällig, d. i. das von den Göttern Geliebte, dasselbe wären [7]), so müßten sie überall für einander gesetzt werden können, also auch in den oben festgestellten Sätzen; nach dem 2ten war:

(11) Das Fromme, weil es fromm, deshalb geliebt;
also müßte dann auch sein:

Das Gottgefällige, weil es gottgefällig, deshalb geliebt; was aber dem (im Satz 1) Ausgemachten widerspräche. Ebenso, wenn festgestellt ist (nach dem 1sten Satze) daß:

das Gottgefällige, weil es von den Göttern geliebt wird, deshalb ein Gottgefälliges;
also müßte auch sein:
Das Fromme, weil es von den Göttern geliebt wird,

---

[7]) Wie sich weiter unten deutlicher noch ergeben wird, so ist es schon formell (den Gesetzen der formellen Logik nach) nicht ausreichend nur ein Prädikat anzugeben, wenn es auf eine vollständige, begrenzende Erklärung (Definition) ankommt; ganz davon abgesehen, ob das aufgestellte Merkmal seinem Inhalte nach (real) richtig ist, oder nicht. Wenn aber das eine Prädikat wirklich das ganze Sein des zu erklärenden Begriffs angeben, oder ihn von allen andern Begriffen absondern und für sich kenntlich machen soll, so kann dieses Wort nur einen Wechselbegriff bezeichnen, in welchem nämlich der erste Begriff genau enthalten ist, wodurch aber auch nichts weiter bewirkt wird, als durch dies neue Wortzeichen näherliegende Beziehungen anzuregen, durch welche man etwa der eigentlichen Erklärung näher kommen mag. Der Begriff an sich ist aber nicht erklärt oder angegeben: was er ist. Zu diesen Wechselbegriffen gehören nun die sinnverwandten Wörter (Synonymen) zunächst, die nur in unwesentlichen Beziehungen und wenig von einander abweichen, etwa: Roß, Pferd; können, vermögen; genauer noch und vollständiger sind solche Bezeichnungen desselben Begriffes in verschiedenen Sprachen. Auch in Sätzen sind vollständige Wechselbegriffe enthalten, wie: ein rechter Winkel, und ein Winkel von 90°; oder ein gleichseitiges Dreieck und ein gleichwinkliches. In diesen Fällen muß aber in allen Verbindungen, die eine Ausdrucksweise für die andere stehen können, was als die Probe für die Richtigkeit und vollständige Gleichheit (Congruenz) beider gelten kann. Wäre somit die Erklärung: fromm ist das Gottgefällige, richtig, so wäre das nur eine vorläufige, die Angabe eines Wechselbegriffs, und es müßte von jedem der beiden Ausdrücke dasselbe ausgesagt oder jedes für das andere überall gesetzt werden können, was aber nicht der Fall ist, wie Sok. hier zeigt.

deshalb fromm; was aber gegen das (im Satz 2) Ausgemachte liefe.

k) Demnach scheint Euth. das Wesen (οὐσία) des Frommen nicht offenbaren zu wollen, sondern nur ein Erleiden (Dulden πάθος) desselben (ein zufälliges Merkmal), nämlich: von den Göttern geliebt zu werden. Was es aber ist, hat er noch nicht gesagt, und soll es nun von vorn her ein wieder thun. Denn ob es von den Göttern geliebt wird, oder was es sonst erdulden (es in sonst eine Beziehung treten) möge, darauf kommt gar nichts an.

Aber Euth. weiß nicht, wie er das, was er im Sinne hat, aussprechen soll; denn nichts Gesetztes will stehen bleiben, wo es hingestellt worden, sondern wandert immer umher. Dies giebt Anlaß zu einer scherzhaften Beziehung auf Dädalus, als den Stammvater des Sok. in der Bildnerei. Daß aber Sok. absichtlich alle Sätze in Bewegung setzt, (nur aus Widerspruchslaune, oder um seine sophistische Kunst zu zeigen, in jedem die Unrichtigkeit aufweise), das leugnet er, da ihm ausgemachte, feststehende Wahrheiten (λόγοι, Reden) lieber sind, als zu der Kunst des Dädalus auch die Schätze des Tantalus zu besitzen, (d. h. die philosophischen Wahrheiten ihm das Höchste sind, ihm über alle Kunst und allen Reichthum gehen). Da aber nun Euth. (in seinem Reichthume an Weisheit, wie die Geld-Reichen schwelgerisch) erschlafft ist, so will Sok. jenem behülflich sein, ihn über das Fromme zu belehren.

VIII. Wie eine wirkliche begrenzende Erklärung [*]) (Definition) sein müsse, wird an einem Beispiele gezeigt,

*) Wenn es nach dem Bisherigen klar geworden, daß der Begriff auf die versuchten Weisen nicht deutlich genug erkannt wird, so sucht Sok. das allgemeine (logische) Gesetz der Definition hier in Beispielen ins Bewußtsein zu erheben. Zur Ergänzung wollen wir es aber hier bestimmt und unmittelbar aussprechen. Zu diesem Zwecke weisen wir zuvörderst zurück auf Anmerkung 5. und zwar auf die Abschnitte b) und c). — Wenn ein Begriff aus einem andern hervorgegangen ist, so wird eine strenge, scharfe Erklärung möglich, die ihn genau von allen andern abgrenzt (definirt), indem man den ersten (höhern) Begriff angiebt, aus dem er sich entwickelt hat, und zugleich auch den, welcher, zu jenem hinzugekommen, ihn erzeugt. Ferner findet sich dann auch noch neben diesen zu erklärenden ein anderer vor, der so wie er den höhern

und nach diesem wird die von fromm gesucht, indem als sein Geschlechtsbegriff gerecht angegeben wird, der sich in die zwei Arten theilt: 1) in die Beziehungen zu den Göttern, d. i. die Frömmigkeit, und 2) gegen die Menschen.

---

in sich hat, aber zugleich eben auch durch ein andres Merkmal von dem gegebenen sich unterscheidet. Er heißt dann sein nebengeordneter (coordinirter) Begriff und bildet einen Gegensatz mit ihm; — beide zusammen heißen dann in Bezug auf den gemeinsamen höhern, die untergeordneten. Da hier überall bei den Namen und den Verdeutlichungen an Sinnliches und Bildliches erinnert wird, so erscheint es uns — was auch Manche dagegen einwenden mögen — als ein sehr zweckmäßiges Verfahren, diese Begriffsverhältnisse auch durch bildliche Darstellungen zu verdeutlichen. So wird denn durch eine beliebige Umgrenzung ein Begriff, als von andern abgesondert, und in ein ihm angehöriges Gebiet eingeschlossen, dargestellt. Durch Abgrenzungen in diese Gebiete werden die Begriffe eingeschlossen, welche nur über einen Theil des ersten, allgemeinen, sich erstrecken, und also nur einen Theil seines Umfanges einnehmen. Diese Theilungen können dann weiter und weiter fortgesetzt werden, wenn immer neue Bestimmungen zu den gegebenen Begriffen hinzutreten. Als Beispiel diene eben das hier Genannte. Das ganze Viereck nämlich umgrenzt den Begriff:

Zahl	gerecht	Furcht
gerade . ungerade	in Bezug auf das Göttliche: d. i. from . in Bezug auf das Uebrige.	Scham .

Bei dem dritten Begriff: Furcht, ist aber zu bemerken, daß er sofern von den beiden andern unterschieden ist, als Scham nicht aus ihm sich entwickelt, sondern, einer andern Begriffsreihe angehörig, nur auf den Begriff Furcht bezogen und mit ihm verbunden wird. Eine andere Darstellungsweise, von größerer Bequemlichkeit, ist die, wo die Begriffe durch Zweige eines Stammes versinnlicht werden, was zugleich bei der Abstammung der Menschengeschlechter (Genealogie) sich angewandt zeigt und daher dem bildlichen Ausdruck über-, unter- neben-geordneter Begriff, die Entstehung gegeben hat. Wenn man jeden Begriff durch einen Buchstab bezeichnet, so ergiebt es:

a (übergeordnet)

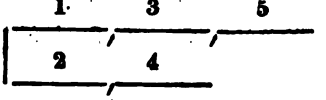
ab ac (dem a unter-sich wechselseitig nebengeordnet)

acd ace u. s. w.

Als ausführlicheres Beispiel siehe die Tafel am Schluß des Gespräches. Auch vergleiche meine Logik §. 18., und im Allgemeinen: meine Geschichte der Philosophie §. 13.

f) Die Frage: ob alles Fromme auch gerecht sei? bejaht Euth.: aber die weitere versteht er nicht: Ob auch alles Gerechte fromm; oder nur ein Theil des Gerechten fromm, ein anderer aber etwas anderes sei? — Um
(12) ihn hierüber zu verständigen, beginnt Sok. damit, einem Dichter zu widersprechen, der behauptet, daß wo Furcht ist, daß da immer auch Scham sei. Denn Viele, welche Krankheit, Armuth u. dgl. fürchten, schämen sich dessen aber nicht. Dagegen wo Scham ist, da ist immer auch Furcht (d. h. Scham ist immer mit Furcht verbunden,) nämlich wenn Jemand sich wegen etwas schämt, so fürchtet er sich auch vor dem Ruf der Schlechtigkeit. Es ist somit (das Gebiet des Begriffs) Furcht größer als (dasjenige der) Scham, denn die Scham ist ein Theil der Furcht, wie das Ungerade ein Theil der Zahl ist. Es ist nämlich auch nicht überall, wo nur Zahl ist, immer auch das Ungerade anzutreffen, wo aber Ungerades ist, da ist immer auch Zahl. — Dieses versteht nun Euth., und erkennt auch an, daß fromm ein Theil von gerecht (fromm der engere, niedere, und gerecht der höhere, umfassendere Begriff. — Nachdem nun so der übergeordnete oder Geschlechts-Begriff aufgefunden, soll nun auch in dem Nächstfolgenden das Merkmal angegeben werden, das ihn in den Artbegriff verwandelt, wie auch die Unterscheidung oder Abgrenzung von dem nebengeordneten oder entgegengesetzten angiebt.) Weiter ist nämlich nun noch aufzufinden, welcher Theil von dem Gerechten denn das Fromme ist. Wie z. B. wenn man fragte: „welcher Theil der Zahl das Gerade sei; und was es denn eben als diese Zahl sei?“ Darauf zu antworten wäre: derjenige, welcher nicht hinkend, sondern gleichschenklig ist *). —

*) Der Ausdruck hinkend für die ungerade Zahl entspringt aus der Veranschaulichung der Zahlenverhältnisse durch Linien, wo gleiche Stücke immer die Einheit darstellen und man nun die Zwei unter einem Winkel oder gleichlaufend neben einander — wie die Schenkel am Körper — zeichnet und nun die weitern Einheiten abwechselnd an diese ansetzt, z. B.



Eben so soll nun Euth. auch das fromm als einen Theil von gerecht näher bezeichnen, was er durch die Bestimmung thut: daß das Gottesfürchtige und Fromme der Theil sei, welcher die Beziehungen [10]) zu den Göttern ausmacht; der andern aber, der ebendieſe gegen die Menschen enthält.

IX. Nähere Bestimmung der Beziehung zu den Göttern: als ein Dienst, eine Hülfsleistung, bei der Ausführung eines Werkes, das aber nicht angegeben wird.

m) Sok. ist bis auf einen Punkt mit der Erklärung ganz
(13) befriedigt: Was nämlich unter den Beziehungen näher zu verstehen sei, weiß er nicht recht. Ob etwa eine solche, wo durch eine kundige Behandlung (Wartung) den Gegenständen der Vortheil wird, besser zu werden. So z. B. sagt man, nur der Reiter verstehe die Pferde zu behandeln, der Jäger die Hunde und der Hirt die Rinder. Eben so der Mensch die Götter, wie Euth. zugiebt. Da nun die Pferde u. s. w. gebessert werden und also Nutzen davon haben, so fragt sich, ob dasselbe auch von der Frömmigkeit in Hinsicht auf die Götter ausgesagt werden solle? Was nicht des Euth. Meinung ist, und er nun mit jenem Worte ein solches Verhältniß angeben zu wollen erklärt, wie zwischen Knechten und Herren besteht; also soll es so viel wie Dienst bedeuten. Da nun nach Sok. jede Dienstleistung zur Erwirkung irgend eines Werkes geschieht, so z. B. die an Aerzte zur Herstellung der Gesundheit, die an Schiffbauer zu der des Schiffes u. s. w., zu wel-

---

wo bei den unpaarigen oder ungleichen einer kürzer ist, also der Gang hinkend wäre. Dasselbe Bild ist z. B. auch bei dem gleichschenkligen Dreieck unterliegend.

[10]) Das hier gebrauchte griechische Wort θεραπεια, und das daraus gebildete Zeitwort, enthalten einen Doppelsinn, der im Deutschen durch kein Wort auszudrücken ist, daher hier und später verschiedene Wörter haben gewählt werden müssen, die alle in diesem einen enthalten sind. Das hier gebrauchte: „Beziehungen" ist aber gar zu allgemein. Jenes griechische Wort nämlich kommt her von θερειν wärmen, und bedeutet 1) die Pflege, Besorgung, zunächst der Kranken, dann überhaupt eine sorgfältige Behandlung, Wartung; 2) jede Dienstleistung, oder Beistand, Hülfe, die natürlich zur Erreichung irgend eines Zweckes gebracht werden.

ches Werkes Herstellung soll denn die Dienstleistung an die Götter sein? (oder: an welchem Werke arbeiten die Götter als Meister und Herren, bei dem wir ihnen als Knechte beistehen, ihnen zu der Vollendung desselben behülflich sein sollen?) Solcher Werke soll es, nach Euth., sehr viele und schöne geben, worauf Sok. bemerkt, daß man doch wohl eines als das wesentlichste (14) (hauptsächlichste) nennen könne, wie bei dem Feldherrn den Sieg, beim Landmann die Erzielung der Nahrung. Welches sei nun dies bei den Göttern? — Euth. weiß dies nun zwar wohl, wie er behauptet, es ist aber ein zu großes Geschäft, um es jetzt abzumachen.

X. Statt dessen die Erklärung: daß, wenn Jemand verstehe durch Gebet und Opfer den Göttern Angenehmes zu sagen und zu thun, dies das Fromme sei, wodurch alles auf den früher erledigten Punkt (VI.) zurückkehrt: fromm ist, was alle Götter lieben.

a) Um sich aber jetzt kurz zu fassen, erfolgt die (in No. X.) vorstehende Erklärung. — Viel kürzer, meint Sok., hätte jener ihm das Wesentliche, wonach er so eben gefragt, angeben können; aber es ist offenbar, daß er es ihm nicht angeben wolle, da er eben daran gewesen, es zu nennen, und nun sich wieder davon abgewandt habe. Doch der Fragende muß dem Befragten folgen, und so folgt auch Sok. jetzt der neuen Richtung. Es wäre somit die Frömmigkeit eine Wissenschaft des Betens und Opferns? Opfern aber ist: den Göttern etwas schenken; beten, sie um etwas bitten? Also wäre Frömmigkeit die Wissenschaft des Bittens und Beschenkens in Beziehung auf die Götter. — Das rechte Bitten wäre aber doch das, wo man um dasjenige bäte, was man bedürfte, und das rechte Geben wieder dasjenige, wo man das gäbe, dessen sie von uns bedürfen. Darnach wäre wieder die Frömmigkeit eine Kunst des Handelns (Tauschens) zwischen Menschen und Göttern. Welchen Nutzen aber können die Götter von unsern Geschenken haben? — Denn wie großen Nutzen wir von ihnen ziehn, weiß jeder, da wir alles nur (15) durch sie haben. — Daß die Götter Vortheile davon hätten,

hätten, will aber Euth. auch nicht gemeint haben, sondern nur, daß unsere Geschenke, Ehren-Bezeigungen und Gaben, und, was vorher gesagt worden, ihnen Angenehmes seien. — Angenehm also, meint Sok., wären die Geschenke den Göttern, aber nicht nützlich und lieb? — Da aber Euth. sie auch für ganz besonders lieb erklärt, so folgt daraus, daß jetzt wieder das Fromme das sei, was den Göttern lieb ist. So wäre denn Euth. noch künstlicher als Dädalus, der seine Gebilde nur wandeln lasse, er aber lasse sie im Kreise herumgehn. Denn diese Rede ist rund herum gegangen und nun wieder an denselben Ort gekommen. — Es wurde aber früher das Gottgefällige — was dasselbe mit dem, was die Götter lieben oder was ihnen lieb ist, — und das Fromme nicht als eins befunden, und so müßte dieses falsch gewesen sein, oder die letzte Behauptung, (daß es eins und dasselbe mit ihm sei.) — Sie müssen daher ganz von vorn wieder anfangen, wozu Euth. sich gegenwärtig nicht willig finden läßt, weil er fort muß. — Mit der ironischen Verzweiflung des Sok. schließt es, so sich in der Hoffnung getäuscht zu sehen, durch des Euth. Belehrung sowohl von der Anklage befreit zu werden, wie
(16) auch weiser das übrige Leben würdiger zu verleben.

Schluß.

Der Einleitung gemäß soll hier versucht werden, nach der Anweisung des Sokrates die Definition der Frömmigkeit zu vollenden, was Euthyphron nicht wollte, oder vielmehr nicht vermochte, indem er das Werk zu nennen unterließ, an dessen Ausführung die Menschen den Göttern hülfreich sich beweisend, das Merkmal der Frömmigkeit erhielten. Es ist dieses aber die Errichtung des Vernunftreiches auf Erden, oder nach christlicher Ausdrucks-

weise: des Himmelreichs. Wir sollen der Gottheit ähnlicher werden, oder was dasselbe ist: ihren Willen thun; was sich uneigentlich auch so ausdrücken läßt: wir sollen in dem, was sie erbauen will auf Erden: das Reich der Sittlichkeit, ihr behülflich sein; in der Gesinnung und dem Handeln ihrem Willen gemäß uns verhalten, oder die Vernunft, d. i. ihren Willen, ihren Geist in uns, zur Entfaltung und Herrschaft bringen. — Wir glauben aber sowohl für dieses Gespräch, wie auch für spätere und überhaupt an sich, die hier berührten Begriffe in einer größern Ausdehnung umfassen und in einer kurzen Uebersicht darlegen zu müssen. Wie wir zu höhern Begriffen hinaufsteigen, so wollen wir auch noch den nebengeordneten Begriff des Gesuchten angeben, der hier in dem Gespräche nur berührt, aber nicht weiter verfolgt ist. Zur leichtern Uebersicht haben wir alle die Sätze, welche speciell dem Gespräche angehören, durch den Druck unterschieden.

Das Göttliche in uns,
die Vernunft;

als Wissen, Erkenntniß; (theoretisch),	als Gesinnung, Wille, That (praktisch);
als Besitzthum des Subjectes; in ihm: Tugend.	in Hinsicht auf den Inhalt, den Gegenstand: Gerechtigkeit;

auf das Göttliche bezogen, d. i. Frömmigkeit; die ferner in einer Dienstleistung an die Götter besteht, und zwar:

auf das Irdische bezogen.

als Beihülfe an dem Werke: Reich der Vernunft, oder Sittlichkeit.	Aeußerung unserer Liebe und Verehrung gegen die Götter; gewöhnlicher Gottesdienst.

Dieses letzte (Gottesdienst) geschieht nun in verschiedenen

Weiſen und Formen; zu dieſen gehören auch: das Beten und Opfern, von denen aber Euth. nach der gemeinen und dichteriſchen Anſicht (z. B. bei Homer) glaubt, daß ſie den Göttern beſonders lieb und angenehm ſeien. Zu dem Begriffe konnte er ſich natürlich nicht erheben, daß durch den Gottesdienſt nicht der Gottheit irgend ein Genuß oder eine Ehre, widerfahre, ſondern er nur zur Stärkung, Erhebung und zur Befriedigung des Dranges der Verehrung und Dankbarkeit der Menſchen ſelbſt diene, und dieſen ſomit Ehre, Genuß und ſittlichen Nutzen bringe. Wie man beten ſolle, darüber belehrt Plato an andern Orten.

2. Die Vertheidigung des Sokrates.

Einleitung.

Auch dieses Werk bietet uns zwei Seiten dar: die geschichtliche und die wissenschaftliche.

Jene, die geschichtliche, beschäftigt sich mit den Verhandlungen bei der Anklage des Sokrates und mit seiner endlichen Verurtheilung im Jahre 400 vor Chr., wobei das Ganze in drei gesonderte Theile, oder einzelne Reden zerfällt. Die Liebe und der Schmerz des treuen Schülers, setzt hierdurch dem unverdienten Tode des unvergeßlichen Lehrers ein herrliches Denkmal. Er läßt hier den Sokrates, im vollen Bewußtsein seiner Unschuld und seines Werthes, die Gegner, wie sie es verdienen, verachtend; jedes schlechte Mittel zu seiner Rettung verschmähend, und bis an das Ende des Lebens seinem hohen Berufe nicht untreu werdend: die Athener nämlich zu belehren, zu bessern; die eindringlichsten und gehaltvollsten Worte sagen, und der Wahrheit seiner Lehren durch den Muth für sie zu sterben, die größte Weihe und Bekräftigung geben.

Die zweite Seite, die wissenschaftliche, hat die vorgetragenen Wahrheiten an sich zum Ziele, und es erscheint im Ganzen weniger einer Rede für den angeblichen Zweck,

als einer philosophischen Untersuchung ähnlich. Wie sehr aber die geschichtliche und wirkliche Rede des Sokrates von Platon in sein Eigenthum verwandelt und ganz in seine Eigenthümlichkeit und Denkweise gleichsam getaucht ist, geht sowohl aus der Uebereinstimmung der Gedanken und der Darstellungsweise mit andern platonischen Werken hervor, wie auch noch deutlicher aus dem Vergleiche mit dem, was Xenophon den Sokrates sagen läßt. Diesem sieht man wohl, auch ohne die Versicherung des Verfassers, es an, daß es der Wirklichkeit und der Weise des Sokrates näher steht.

Wenn wir alles berücksichtigen, so scheint uns dieses Werk in die Reihe der ersten zu gehören; übrigens wollen wir es aber gern dem Urtheile eines Jeden überlassen, zu bestimmen, wie hoch er es stellen möge.

Erste Rede
des Sokrates, oder die eigentliche Vertheidigung.

I. Einleitung. Wie seine Gegner in sophistischen Kunstreden, er aber schmucklos, nur die Wahrheit darstellend, spreche.

(17) Sokrates leitet seine Vertheidigung dadurch ein, daß er ironisch die Redekunst seiner Gegner rühmt, zugleich aber den Inhalt ihres Vortrages als eine völlige Unwahrheit erklärt. Das sei aber das Unverschämteste von ihnen, daß sie die Athener vor ihm gewarnt hätten, als sei er gewaltig im Reden; was doch sogleich durch die That von ihm werde widerlegt sein; sie müßten denn etwa das darunter verstehen, daß er nur die Wahrheit sage. Diese sollten die Athener auch von ihm nur hören, aber in der gewöhnlichsten, alltäglichsten

(18) Sprache und ohne künstlichen Redeschmuck, was sie ihm nicht verargen mögen. Sie sollten nur darauf sehen, was Recht ist oder nicht, wie er nur die Wahrheit zu sagen habe.

II. Vertheidigung gegen die alten Ankläger. Leerer Grübeleien und der Wahrheitverdrehung beschuldigen sie ihn, woraus auch die Meinung, daß er nicht an die Götter glaube, hervorgeht.

Zur Vertheidigung selbst nun übergehend, glaubt er diese sowohl gegen die gegenwärtigen Ankläger, wie auch gegen frühere, langjährige richten zu müssen. Diese letzten sind die gefährlicheren, daher er auch mit ihnen beginnt. Sie haben den Athenern, schon als Knaben, oder Jünglinge, gesagt: „Ein gewisser Sokrates, ein weiser Mann, grübelt über das in der Luft und forscht nach dem in der Erde, und macht das Untere zum Obern.“ Hierdurch wird die Meinung erregt, daß ein solcher nicht an die Götter glaube. Viele sind es, die diese Anklage vor Euch von frühesten Zeiten bis jetzt geführt haben, und das Schlimmste ist, daß keiner von ihnen mit Namen zu bezeichnen ist, als wenn etwa ein Komödienschreiber sich darunter befindet. Mit ihnen ficht, wie mit Schatten, wer vor Gericht sich vertheidigen will, da er sie hier nicht antrifft, und doch hört Ihr mehr auf sie, als auf die späteren Ankläger.

III. Wie jeder weiß, besitzt er aber weder solche Weisheit, noch auch habe er Jemand für Geld sie mitgetheilt, d. i., ihn erzogen.

(19) Gegen jene ist also nun zuerst die Vertheidigung zu beginnen; es zu versuchen, die lange Verläumdung in dieser kurzen Zeit zu zerstören. Die Anklage lautet also: „Sokrates thut Unrecht und treibt Ungezieme des, indem er nach dem unter der Erde und am Himmel forscht, und das Schlechte zum Rechten macht, und dieses Andern lehrt.“ So auch in des Aristophanes Komödie [1]), wo Sokrates

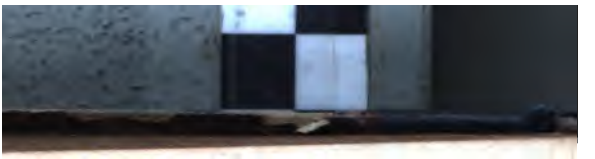
[1]) Und zwar zunächst in den Wolken. Da es außerhalb unseres Weges liegt, so wollen wir hier auch nichts Näheres über das Verhältniß des Komödienschreibers zu den Sophisten und zum Sokrates angeben, sondern nur bemerken, daß dieses Gegenstand vielfacher Untersuchungen geworden.

in der Luft umherwandelt und viel Albernes redet. — Aber von allen diesen Dingen verstehe er nichts. Dieses jedoch nicht etwa sagend, als ob er solches Wissen, wenn Jemand es wirklich besitzet, verachte, oder um sich von der Anklage zu befreien, sondern weil er es wirklich nicht besitzt, wie Alle bezeugen können. So wie er auch nicht für Geld die Menschen erziehe, was auch eine schöne Sache, wenn man es so trefflich verstehe
(20) wie Gorgias u. A. (Gespräch mit Kallias episodisch, die Frage berührend: Wer zu erziehen verstehe?)

IV. Was hat er denn aber besonders gethan, wodurch er in so üblen Ruf gerathen? Er hat allen sich weise Dünkenden gezeigt, daß sie es nicht sind.

Auf die Frage aber: „Wodurch er denn in solchen Ruf gekommen, was doch nicht geschehen könnte, wenn er nicht Besonderes triebe", würde er antworten, daß er eine Weisheit, jedoch eine menschliche, besitze, eine andere als die vorher erwähnte, die wohl eine für die Menschen zu hohe Weisheit sei und die er eben nicht versteht. Und zwar hat ihn der Gott zu Delphi selbst,
(21) als weise bezeichnet. Als Chärephon nämlich diesen befragt: ob Jemand weiser sei als Sok., habe er erwiedert, daß es Niemand sei. Da nun Sok. nicht habe begreifen können, wie der Gott dies meine, so habe er nach langem Sinnen das Mittel aufgefunden, einen für weise Geltenden aufzusuchen, und dann durch diesen den Orakelspruch zu widerlegen. Zuerst machte er sich an einen der Staatsmänner, den andere, besonders dieser sich selbst aber, für weise hielten; er war es aber nicht [2]). Als nun Sok. sich bemühte, ihn

[2]) Wie es überhaupt eine Hauptrichtung der platonischen Dialektik ist, die Unwissenheit aufzudecken und die Irrthümer zu zerstören, so ist es denn auch ins Besondere die Unkunde in Staatsangelegenheiten, die sie oft geißelt. Bei Platon's hoher Klarheit und Vernünftigkeit mußte er sich jeder Einseitigkeit entgegenstellen, und ganz vornehmlich den verderblichen, zu denen denn auch ganz vorzüglich die demokratische gehört. Ihm ist, ein Staatsmann zu sein, keine so leichte Sache, und vielfaches andere, zunächst aber philosophisches Wissen fordert er für diesen. Wegen dieser unbequemen Zumuthung, wie auch wegen seiner ganzen Ansicht vom Staate, von der Freiheit und dem Zwecke des Menschen, muß er denn auch von unseren modernen materialistischen Li-



von seiner Unweisheit zu überführen, wurde er diesem und den Anwesenden verhaßt. Als Sok. sich selbst nun mit jenem verglich, fand er, daß er wirklich weiser sei, nämlich insofern, als er, Sok., so gut wie jener zwar nichts wisse, aber auch nicht glaube, das zu verstehen, was er nicht wisse. Dasselbe widerfuhr ihm sodann mit mehren Andern. Ungeachtet des auf sich geladenen Hasses, glaubte er dennoch nicht nachlassen zu dürfen, sondern den Willen des Gottes zu erfüllen und so
(22) wandte er sich an Alle, die für weise galten, und gerade die berühmtesten erfand er am wenigsten als solche. Zunächst waren es nun die Dichter [3]), welche er aufsuchte. Diese aber wußten fast weniger von ihren

---

beralen und Republikanern verabscheut werden, daher er denn auch gegenwärtig, abgesehen von allem anderen, schon deshalb wenige Verehrer finden wird. Und kein viel besseres Loos, als die Athener dem Sokrates, möchten diese Leute nicht bloß denen bereiten, die sie von ihrer dünkelhaften Unwissenheit und ihren Irrthümern zu befreien sich bemühten, sondern auch schon solchen, die nur anderer Gesinnung sind, als sie.

[3]) Wenn gleich wir uns vorgesetzt haben, erst jedes Gespräch nur aus sich und für sich zu erklären, und aller bestimmten Nachweisungen uns zu enthalten; so glauben wir doch im allgemeinen bei vielfach wiederkehrenden Gedanken auf deren Bedeutsamkeit und Wesen aufmerksam machen zu müssen. Ein solcher ist denn auch der Begriff der Dichtkunst und der Dichter.

Erstlich fordert Platon außer der schönen Form, den Versinnlichungen und Bildern, vor allem einen wahren und bedeutsamen Inhalt, so wie auch, daß die Kunst in keiner Weise die Sittlichkeit gefährden solle. Sie hat ihm wesentlich dieselben Objecte, wie die Philosophie, nur daß diese von größerem Umfange ist und auf eine andere Weise sie behandelt.

Zweitens unterscheidet er die Dichter a) als solche, die gleich Begeisterten, Sehern, die Kunstwerke hervorbringen, und zwar nicht bloß in Hinsicht der Gestaltung der Form selbst, sondern auch in Betreff des Inhalts, des Zweckes, der Kunstgesetze ganz bewußtlos verfahren, und b) als solche, die um die von ihnen dargestellten Gedanken wissen, und auch was sie ihrer Wahrheit nach sind, und überall mit Bewußtsein verfahren, so auch um die befolgten Gesetze wissen; also philosophische, d. i. wissende, weise Dichter. So sollen denn auch diejenigen, welche die Dichter verstehen, oder sie Andern deuten, auslegen wollen, das Schöne, Wahre, Gute in ihnen klar erkennen und angeben, nicht aber sich bloß in dem Zustande eines unmittelbaren, dunkeln Fühlens und Bewegtwerdens befinden. Solche Dichter nun suchte er hier vergebens, und als einen der also schlecht Verstehenden und Auslegenden wird uns unten Jon entgegentreten.

Dichtungen anzugeben, was sie eigentlich damit sagen wollten, als die andern Anwesenden, so daß es klar wurde, daß sie nicht durch Weisheit dichteten, sondern durch eine Naturgabe oder Begeisterung, wie die Wahrsager und Orakelspender, die auch viel Schönes sagen. Dazu glaubten sie auch noch in den andern Dingen die Weisesten zu sein, worin sie es gar nicht wären. Endlich kam er zu den Handarbeitern, die er eben so dünkelhaft fand, so daß er immer als weiser denn alle diese sich erkannte: wegen
(23) des Wissens nämlich von seiner Unwissenheit *). So

*) Was öfters berührt wird, wollen wir hier zusammenstellen, nämlich die Arten und Weisen des Wissens:

A) Unsere Vorstellungen, als solche, beziehen sich 1) entweder auf die Sinnen-Welt — oder, wie Platon sie auch nennt: die dunkele Erdseite, ein nächtlicher Tag, — oder 2) auf die Ideen-Welt — die Lichtseite, der wahre Tag.

B) Die Vorstellungen aber, als unsere, werden. a) entweder unmittelbar von uns besessen, wir befinden uns im Zustande des Gefühls, und sofern heißen die Vorstellungen das Meinen (δοξα) ein unsicheres; und als entschieden irrig: ein Wahn; oder b) wir sind uns ihrer bewußt, wissen um sie durch Vermittelung des Denkens, das eigentliche Wissen, (νοησις wie es ist; das Wesen der Dinge als Begriff).

Verbinden wir nun diese vier Momente mit einander, so erhalten wir:

Erstlich aus 1) Sinnenwelt und a) Meinen: die Wahrnehmungen, oder Empfindungen (αἰσθησις) und Anschauungen, Sinnes-Bilder (εἰκονες).

Zweitens aus 1) Sinnenwelt und b) Wissen: die abstrakten, die Verstandes-Lehren (Begriffe) und Kenntnisse, die auf dem Boden der Erfahrung erbauten Wissenschaften (διανοια).

Drittens aus 2) Ideen-Welt und a) Meinen: den Glauben (πιστις), innere Ueberzeugung.

Viertens aus 2) Ideen-Welt und b) Wissen: die eigentliche Wissenschaft (ἐπιστημη), das Philosophische, das Vernunft-Wissen (die reinen Begriffe, Wesenheiten der Dinge).

Eine weitere Betrachtung, nach diesen Sonderungen, stellen wir jetzt über das Wissen jeglicher Art, oder die Vorstellungen, die wir besitzen, an, sofern wir überhaupt 1) etwas wissen, oder nicht wissen, und 2) insofern wir dessen uns bewußt sind, von unserem Wissen etwas wissen, oder nicht. Dies giebt wieder vier Fälle:

Erstlich: Man weiß nicht seine Unwissenheit; der Zustand des Dünkels, eitlen Wahnes; wähnt aber etwas zu wissen, wi alle, von dene nhier Sokrates spricht.

also habe er erfahren, daß die menschliche Weisheit wenig werth sei, und daß der Gott nur den Sok. als Beispiel aufgestellt habe, für einen solchen, der einsieht, daß die menschliche Weisheit wirklich nichts werth ist. In diesem Thun ist er stets fortgefahren, und viele Jünglinge, die sich dabei ergötzten, haben ihm darin nachgeahmt und alle, die von diesen widerlegt worden, hätten nun auch auf den Sok. ihren Haß geworfen. Da sie nun nichts anderes gewußt, wäre ihnen nur die obige gewöhnliche Anklage übrig geblieben. So habe ihn nun Meletos seitens der Dichter; Anytos seitens der Handwerker und Staatsmänner, und Lykon seitens der Redner *) angeklagt.

V. Vertheidigung gegen Meletos und die Späteren. — Zuerst zeigt er, daß er die Jugend nicht vorsätzlich habe verderben können.

(24) Dieses sei genug gegen die frühern Ankläger gesprochen; nun wendet er sich gegen Meletos und die späteren. Deren Anklage lautet: „Sokrates begeht Unrecht, indem er die Jugend verdirbt, und an die Götter, welche der Staat verehrt, nicht glaubt, sondern an anderes, neues Dämonisches." Jedes soll nun einzeln durchgegangen werden, also zuerst die Anklage, daß er die Jugend verderbe. Da will er vielmehr zeigen, daß Meletos Un-

---

Zweitens: Man weiß seine Unwissenheit; der Fall, in dem sich hier Sokrates selbst befindet; die eine Hälfte, die negative, der Weisheit, die Grenze des eigenen Wissens zu erkennen.

Drittens: Man weiß nicht von seinem Wissen; man hat es unmittelbar in sich, und nur in den Anwendungen, Handlungen, wird es offenbar; ein Zustand, in dem sich mehr oder weniger Alle befinden; der Gefühlszustand.

Viertens: Man weiß von seinem Wissen; der bewußte Philosoph, die andere Hälfte, die positive, der Weisheit, zu der man mehr oder weniger sich aus dem vorigen Zustande erhebt; und ohne den auch der zweite nicht wohl möglich ist.

*) Die drei Klassen der Unweisen, welche dem Sok. zürnen, haben hier noch die Redner hinzugefügt erhalten. — Es könnte auffallen, daß diese nicht auch vorher mit aufgeführt worden; aber es erklärt sich wohl daraus, daß sie gleich im Anfange der Rede schon getadelt sind.

recht begeht, indem er mit ernsten Dingen scherzt, leichtsinnig anklagt und sich um Dinge besorgt stellt, um welche er sich nie bekümmert hat. — Meletos wird nun gefragt: wer die Jugend besser mache, sie bildet? Als solche nennt er bald die Gesetze; bald die Richter, die hier versammelt sind, bald die Zuhörer u.
(25) s. w.; endlich alle Athener, bis auf Sok. — Dann wird er gefragt: wer die Pferde wohl erzieht, ob Alle, oder nur Wenige, die darin Kundigen, die Bereiter und so auch die anderen Thiere? Daß es so sei, muß aber zugegeben werden. (Wodurch widerlegt werden soll, daß die Genannten nicht die Erzieher sein konnten, am wenigsten alle Athener.) — Ferner: Ob es besser ist unter guten Bürgern wohnen, oder unter schlechten? Die Schlechten thun Jedem doch Uebeles, und will Jemand wohl beschädigt sein? Soll also Sok. etwa vorsätzlich oder unvorsätzlich die Jugend verderben? — Da Mel. meint, daß vorsätzlich, so versichert Sok., daß Niemand glauben werde, er könne so thöricht sein, sich selbst zu gefährden, indem er Schlechte bildet, die Jedem, der ihnen nahe ist, ja Uebles thun. — Verdirbt
(26) er sie aber unvorsätzlich, so erlauben die Gesetze nicht wegen solcher Vergehen anzuklagen, sondern heißen vielmehr darüber zu belehren und zu vermahnen, so daß nachher solche Handlungen nicht mehr begangen würden. Dieses hat aber Meletos nicht zu thun sich die Mühe gegeben und so bewiesen, daß er sich um die Jugend gar nicht kümmere.

VI. Zweitens widerlegt er die Behauptung, daß er sie dadurch verderbe, daß er sie lehre nicht die Götter des Staates zu glauben, sondern neues Dämonisches.

Aber wodurch verderbe Sok. die Jugend denn?. Offenbar dadurch, daß er sie lehrt die Götter des Staats nicht zu glauben, sondern neues Dämonisches. — Näher dann noch bestimmt dies Mel., daß Sok. durchaus gar keine Götter glaube, und dies auch anderen lehre. — Also etwa soll er Sonne und Mond nicht für Götter halten? was Mel. bejaht, und Sok. entgegnet, daß er ihn mit Anaxagoras verwechsele,

dessen Schriften Jeder ja kenne und auch die Jugend, daher er ihr also nichts Neues, und dazu so Ungereimtes lehren würde. — Aber dies bei Seite, so zeige Mel. seinen Uebermuth und Ausgelassenheit recht in
(27) jener Anklage, und wolle wohl nur Räthsel aufgeben und sehen, ob Sok. denn wohl gewahr werde, wie er scherze und sich widerspreche, denn er sagt doch eigentlich: Sok. begeht Unrecht, indem er keine Götter glaubt, sondern Götter glaubt. — Keiner nämlich wird Menschen nicht glauben, wohl aber was von Menschen herkommt (menschliche Dinge, ἀνθρώπινα); Pferde nicht, aber von Pferden Kommendes u. s. w., also auch Keiner die Dämonen nicht, wohl aber Dämonisches. Wenn also Sok. Dämonisches glaubt, wie Mel. behauptet, so muß er nothwendig auch Dämonen glauben. Nun sind aber Dämonen entweder Götter, oder Kinder der Götter. Sind sie jenes (also Dämon = Gott) so wäre genau der oben behauptete Widerspruch erwiesen. Wenn sie aber Kinder von Göttern und Nymphen, oder Anderen, denen man sie zuschreibt, sind, so wäre es eben das, als wenn Jemand behauptete: Kinder von Pferden und Eseln gebe es wohl, nämlich Maulesel, aber Pferde oder Esel nicht. — Also hat Mel. nur um in Versuchung zu führen die Klage angestellt, oder er hat nichts besseres anzuführen gewußt, als solchen Unsinn, den ihm Niemand glauben könne.

VII. Daß er sich aber durch seine Handlungen dem Tode aussetze, weist er als ein Hohes, Pflichtmäßiges, Vernünftiges nach.

(28) Dies ist genug gegen die Ankläger. Diesen unterliegt er aber auch nicht, wenn er verurtheilt werden sollte, sondern dem Hasse der Menge, dem viele Treffliche schon erlegen sein und noch erliegen werden, wo es denn nicht zu verwundern, daß es bei ihm (der doch kein so Ausgezeichneter), nicht anders sein werde. — Wer ihm nun sagte, er solle sich schämen, daß er Dinge betreibe, durch die er in Gefahr komme, zu sterben, dem würde er erwiedern: Ein Guter darf nicht, wenn er

etwas thut, darauf sehn, ob das Leben etwa gefährdet werde, sondern nur, ob es wohl recht und seiner würdig. Als Beispiel wird auf die Heroen hingewiesen, die, das Rechte und Rühmliche thuend, dem gewissen Tode entgegen gingen. Wenn nun aber Jemand den Platz, wo er seiner Einsicht nach, oder auf Befehl des Oberen, steht, gegen jede Gefahr behaupten und nicht den Tod, sondern nur die Schande in Anschlag bringen müsse; wenn Sok. in den Schlachten, da wo die Feldherrn ihn hingestellt, auch ausgeharrt habe: so muß er um so mehr ausdauern, wo der Gott ihn hingestellt, nämlich so, wie er es verstanden habe, daß er als ein Philosophirender leben und sich selbst und Andere durch-
(29) forschen (ἐξετάζειν) solle. Er könnne dann, wenn er anders handelte, mit mehr Recht vor Gericht gestellt werden, weil er an die Götter nicht glaube, indem er dem Orakel ungehorsam wäre; den Tod fürchtete, und sich weise dünkte, ohne es zu sein. Denn den Tod fürchten ist nichts anderes, als wähnen, weise zu sein und es doch nicht sein, — wähnen [6]) (meinen — δοκεῖν) nämlich ist ein Wissen (εἰδέναι ἐοικὸς), was man nicht weiß, (man sich nur einbildet zu wissen.) Nun weiß aber Niemand, ob der Tod nicht vielleicht das größte der Güter ist, sie fürchten ihn aber, als wenn sie wüßten, daß er das größte Uebel ist [7]). Somit ist dies die Unwissenheit, die sich dünkt etwas zu wissen. Sok. aber sei darin eben weiser als die andern, daß er wisse nichts von den Dingen jenseits zu wissen, wohl aber wisse, daß das schlecht und schändlich sei, Unrecht zu thun und dem Bessern, sei es dem Gotte, oder einem Menschen, nicht zu gehorchen. — Sok. wird also nie dasjenige, wovon er nicht weiß, ob es nicht etwa ein Gut

[6]) Hier ist auf die vorstehende 4te Anmerkung zu verweisen, und zwar zunächst auf B, über den Unterschied von meinen und wissen.

[7]) Hier, wie auch später, ist natürlich unter „Uebel" nicht das äußere, sinnliche, sondern das innere, sittliche nur verstanden; so auch die spätere Behauptung: daß der Schlechte dem Guten kein Uebel oder Böses zufügen könne; so daß Sokrates nicht bloß sagt: „der Uebel größtes aber ist die Schuld", sondern: sie ist das einzige, eigentliche Uebel.

sei, mehr fürchten und fliehen, als das, was er als ein Uebel schon kennt. Und wenn die Athener ihn jetzt frei sprächen, unter der Bedingung, den alten Weg zu verlassen, und ihn nur dann zu tödten, wenn er sich dort etwa wieder betreffen ließe, so würde er doch nie aufhören, wie bisher, dem Gotte gehorchend, nach Weisheit zu forschen und Jeden stets dazu aufzufordern, und zu ermahnen, und wen er träfe dann zu sagen: Schämst du dich nicht in einer so herrlichen und weisen Stadt nur darum besorgt zu sein, wie du möglichst viel des Vermögens, des Ruhms und der Ehre gewönnest, unbekümmert aber um Weisheit und Wahrheit, und daß deine Seele möglich trefflich werde? Jeden
(30) werde er so nach dem Befehle des Gottes ermahnen und überall zu belehren und zu bessern suchen; stets wiederholen, daß nicht mehr für den Leib als für die Seele zu sorgen und die Tugend höher als alles Besitzthum zu setzen sei.

VIII. Wenn die Athener aber ihn tödten, so thuen sie sich selbst mehr Schaden als ihm, deshalb er sich um ihretwillen vertheidigt.

Wie sehr sie auch über seine Rede unwillig werden mögen, so muß er den Athenern doch noch Mehres der Art sagen. — Wenn sie ihn tödten, so schaden sie sich mehr als ihm. Ihm vermögen Meletos und die Athener nicht zu schaden, da der Schlechte dem Guten eigentlich kein Uebles zufügen kann. Dieser kann den Tod u. a. erleiden, aber das ist kein solches Unheil, als was jene jetzt thun, ungerechterweise Jemand ums Leben bringen wollen. Daher er sich denn auch nicht um seinetwillen vertheidige, sondern wegen der Athener. Denn wenn sie einen solchen, von dem Gotte ihnen zugesandten Mann, wie Sok., tödteten, so möchten sie nicht leicht einen andern finden, der sich als einen Belehrer und Ansporner der Stadt erweist. Daß er aber ein solcher, von dem Gotte der Stadt verliehener sei, gehe
(31) daraus hervor, daß es nicht als etwas Menschliches erscheine, so wie er, ganz die eigenen Angelegenheiten zu vernachlässigen und einzig darum besorgt zu sein,

das Wohl Anderer zu fördern, indem er sie zur Tugend antreibe. Wie uneigennützig er bei diesen Belehrungen sei, dafür zeuge seine Armuth.

IX. Daß er endlich nicht für das öffentliche Wohl sich lieber, als für das der Einzelnen bemüht habe, finde seinen Grund darin, daß in einer Verfassung, wie die athenische, Jeder sofort untergehen müsse, der dem Unrechte sich widersetzt; und Niemand habe er ein solches nachgesehn, selbst nicht seinen angeblichen Schülern.

Wenn man ihm aber einwende, warum er sich denn nicht lieber dem öffentlichen Wohle gewidmet habe, so giebt er als Grund an, daß ihm immer, von Jugend an, etwas Göttliches, oder Dämonisches, von gewissen Handlungen abmahne, und diese Stimme habe ihn auch, und zwar gar trefflich, von Staatsangelegenheiten abgemahnt. Denn in diesem Falle wäre er längst schon umgekommen und hätte so weder ihnen noch sich selbst irgend nützen können. Jeder näm-

(32) lich, der sich einer Volksmenge (Demokratie) im Unrechtthun widersetzt, muß untergehen. Wie nahe er daran gewesen, zeigt er an dem einen Beispiele, wo er der Verurtheilung der zehn Feldherrn *) sich widersetzt habe. Auch während der Oligarchie, zur Zeit der Dreißiger, sei er in Lebensgefahr gekommen.

(33) Er nun habe sich, sowohl bei öffentlichen, als bei Privatangelegenheiten, als einen solchen gezeigt, der Niemand etwas Unrechtes nachgesehen und auch nicht denen, die, nur von Verläumdern, seine Schüler genannt werden. Denn eigentlich sei er Niemandes Lehrer gewesen. Mit Jedem habe er sich nur unterhalten, oder ihn seine Unterhaltungen zuhören lassen, und zwar dies unentgeldlich; Niemand könne aber sagen, daß er noch etwas Besonderes von ihm gelernt hätte, und so könne er auch nicht dafür verantwortlich sein, wenn einer von diesen besser oder schlechter geworden. Viele

*) Eigentlich wurden nur acht verurtheilt. Es war dies im peloponnesischen Kriege 406 vor Chr. in Folge der Schlacht bei den arginusischen Inseln.

aber hätten ihm genau zugehört, wenn er die Dünkelvollen von ihrer Unwissenheit überführte; er habe so nur den auf allerlei Wegen ihm offenbarten Befehl der Gottheit befolgt. Daß er aber keinen verderbt habe, gehe daraus hervor, daß welche von diesen, mit denen er umgegangen, jetzt im reiferen Alter, deshalb ihn verfolgen würden, oder, wenn diese nicht selbst, so doch
(34) deren Verwandte. Nun seien aber viele von diesen — von welchen er nur einige namhaft macht — hier gegenwärtig; und Meletos würde sie zu Zeugen haben anführen müssen. Diese würden dem Sok. aber, der Wahrheit und Gerechtigkeit gemäß, alle beistehen.

X. Schluß. Dies ist seine Vertheidigung; die andern in Athen üblichen, unwürdigen Mittel verschmäht er.

Das ungefähr sei, was er zu seiner Vertheidigung zu sagen habe. Einige möchten ihm aber deshalb zürnen, daß er nicht, wie Andere, bei geringeren Anklagen, die Richter anflehe, viele Thränen vergieße, die Kinder herbeiführe, um möglichst großes Mitleid zu erregen, oder die Verwandten und Freunde. Er habe Kinder, Verwandte und Freunde, aber keine werde er herführen, um seine Freisprechung zu erflehen. Und dies nicht aus Stolz oder Geringschätzung, wie auch nicht, weil er etwa den Tod nicht fürchtet, sondern deshalb, weil dergleichen zu thun, ihm nicht anständig erscheine, weder für ihn, noch für die Richter oder die ganze Stadt; zumal in diesem Alter und bei solchem Rufe, gleichviel nun, ob dieser Ruf verdient ist oder nicht. Denn schmählich wäre es
(35) für die durch Weisheit oder Tapferkeit sich vor Andern Auszeichnenden, wenn sie, wie er öfters gesehen, sich so wunderlich geberden, wenn sie sterben sollen, wie wenn sie dann ewig lebten, wenn sie hier nicht verurtheilt würden. In schlechten Ruf brächten diese die Stadt auch bei den Fremden, wenn diese sie, als bei den Athenern sonst ausgezeichnete Männer, jetzt wie die Weiber sich benehmen sähen. Wer solches thäte, müßte schon deswegen verurtheilt werden. — Aber abgesehen von der Ehre, ist es auch ungerecht den Richter zu bitten, und nicht durch Beweise, sondern durch Flehen, die

Frei-

Freisprechung zu erlangen. Die Richter aber haben geschworen nicht nach Gunst, sondern nach dem Rechte zu verfahren, und wer ihnen anderes zumuthet, oder wenn sie selbst anders verfahren, so sind beide gottlos. Die Athener dürfen also nicht von ihm erwarten, daß er etwas thun werde, was er für schlecht, unrecht und gottlos hält, wenn er auch schon der Gottlosigkeit wegen angeklagt worden. Vielmehr würde er (indem er sie durch schlechte Mittel bestäche) sie zur Eidbrüchigkeit verführen und so eigentlich (durch seine Handlung) lehren: daß man nicht an die Götter glauben solle, wodurch er sich dann selbst verurtheilte. Er aber glaube mehr als jeder seiner Ankläger an die Götter, und überlasse ihnen und dem Gotte über ihn zu urtheilen, wie es für ihn und für sie am besten sei.

(Hierauf folgt der Ausspruch des: Schuldig, durch den Gerichtshof der Heliäa. Nach dem Gebrauch wurde von dem Kläger sofort eine Strafe in Vorschlag gebracht, so wie dem Angeklagten auch gestattet wurde, eine vorzuschlagen, wenn anders die Gesetze nicht dieselbe schon feststellten. In der Regel wählten dann die Richter eine dieser beiden, daher es die Klugheit forderte, nicht zu viel oder zu wenig zu bestimmen, weil sonst leicht die andere gewählt wurde. Von den Klägern war die Strafe schon vorgeschlagen, und nun an dem Sokrates, seinerseits dasselbe zu thun.)

Zweite Rede.

I. Wie Sokrates die Verurtheilung aufnimmt.

(36) Weder unwillig noch verwundert zeigt sich Sok. über die Verurtheilung. Vielmehr setzt das ihn in Staunen, daß er nur durch 3 Stimmen die Entscheidung hat herbeiführen gesehen. Dem Meletos aber glaubt er sich auch jetzt entkommen, und diesen einer Strafe von 1000 Drachmen verfallen, da er nicht ¼ der Stimmen sich zurechnen dürfe. Anytos und Lykon, seine Mit-

kläger nämlich könnten gleich viele, wie er, in Anspruch nehmen [9]).

II. Als Strafe setzt er sich die Ernährung des Prytaneum.

Jetzt aber kommt es auf die Festsetzung der Strafe des Sokrates an. Meletos hat den Tod vorgeschlagen; Sok. will das fordern, was er verdient. Was ist aber dies? Warum freilich hat er sich auch um alles das nicht gekümmert, was den Andern am Herzen liegt, als Reichthum, Aemter u. s. w., sondern ist nur darauf bedacht gewesen, jedem die größte Wohlthat zu erweisen, dadurch, daß er ihn ermahnt, für nichts eher zu sorgen, als dafür, wie er am besten und vernünftigsten werde, und vorher für den Staat selbst zu sorgen, (ihm nützlich zu werden als Mitglied), als um dessen Verwaltung sich zu kümmern. — Dafür verdient er aber nur etwas Gutes, und das ihm angemessene wäre, im Prytaneum [10]) gespeist zu werden, und zwar viel eher als einer, der mit den Pferden zu Olympia gesiegt hat; dieser nämlich macht, daß die Athener glücklich scheinen, Sok. aber, daß sie es sind.

III. Rechtfertigung dieser Forderung.

(37) Aber dieses möchte den Athenern eben so wie das frü-

---

[9]) Dies ist wohl scherzhaft gemeint, seine Ankläger zu verspotten, und bezieht sich auf folgende künstliche Rechnung. Der verurtheilenden Stimmen waren $\frac{1}{5}$ aller, + 3. Nimmt man nun an, daß jeder der drei Ankläger gleich viele Stimmen für sich gehabt habe, so käme auf jeden nur $\frac{1}{5}$ aller Stimmen + 1; somit kämen auf den Meletos nicht $\frac{1}{5}$ von den vielen hunderten der Stimmen. — Die Strafe von 1000 Drachmen für einen Ankläger, der nicht $\frac{1}{5}$ der Stimmen gewinnt, war da, um von böswilligen und leichtsinnigen Angebereien abzuschrecken.

[10]) Im Prytaneum wurden nicht bloß die Prytanen — die eben die Geschäfte führende Abtheilung des Rathes — gespeist, sondern auch die fremden Gesandten und überhaupt Bürger, die sich um den Staat verdient gemacht hatten, wozu auch die Sieger in den olympischen Spielen gezählt wurden. Die Bedeutsamkeit dieser Spiele aber hatte in dieser Zeit schon wesentlich aufgehört, und sie waren mehr zu einer Sache der Eitelkeit, des Prunkes u. s. w. herabgesunken, daher des Sokrates Erwähnung der Sieger im Pferderennen, die dadurch vernünftigerweise weder selbst einen großen Werth gewinnen, noch der Stadt einen wirklichen Nutzen bringen konnten.

her (S. 34) vom Mitleid und Flehen bei der Vertheidigung gesagte, als ein Trotz erscheinen. Das ist aber nicht so. Sok. hat vielmehr die Ueberzeugung, daß er Niemand je Unrecht zugefügt habe; also wird er es sich selbst auch nicht anthun sollen. Oder sollte er es etwa aus Furcht davor, was Meletos ihm zuerkannt hat (den Tod nämlich), und wovon er nicht zu wissen erklärt hat, ob es ein Gut oder ein Uebel sei. Was aber solle er statt dessen wählen? Gefängniß? und der dort herrschenden Gewalt dienen; oder Geldstrafe, und dann gefangen bleiben, bis diese entrichtet worden? was dasselbe wäre als das vorige, da er kein Geld besitzt. Oder Verweisung? Dann müßte ihn große Lebenslust treiben, wenn er nicht einsehen sollte, daß, wenn die Athener, seine Landsleute, seine Unterhaltungen und Reden nicht ertragen mochten, und ihn ausstießen, dies bei Andern nicht noch eher stattfinden würde. Das wäre ihm aber ein trauriges Loos, in solchem Alter, von einer Stadt zur andern zu wandern. Denn wo er hinkäme, würden die Jünglinge seine Reden hören wollen. Wieſe er diese von sich, so würden sie auf seine Verweisung antragen; ließ' er sie aber zu, so würden deren Angehörige ihn fortschicken. — Mancher möchte ihm aber einwenden, daß er ja still und ruhig dort leben könne: daß dies nicht angehe, jemand begreiflich zu machen, hält Sok. für das Schwerste. Denn sagte er, daß dies Ungehorsam gegen die Götter, und daß es darum nicht möglich wäre, das glaubte man ihm nicht, als einem der ironisch (anders als er denkt) redete. Und wenn er sage, daß dies
(38) das größte Gut des Menschen sei, täglich über die Tugend zu sprechen, und über die andern Dinge, über welche er immer redend vernommen werde; und sich und Andere zu erforschen; so wie, daß ein Leben ohne Selbsterkenntniß (ἀνεξέταστος βίος) gar nicht werth sei, gelebt zu werden: so würde ihm das noch weniger geglaubt werden.

IV. Endlich aber bestimmt er doch eine Geldstrafe von 30 Minen.

Doch hätte er Geld, so würde er sich eine Geldstrafe zuerkennen, denn davon hätte er keinen Schaden. So aber hat er keins, wenn sie nicht etwa damit, was er aufbringen könnte, etwa eine Mine, zufrieden wären. Da ihm aber eben seine Freunde: Platon, Kriton, Kritobulus und Apollodorus zureden, so setzt er 30 Minen fest und stellt jene als Bürgen ein.

Nachdem indessen in der Berathung der Vorschlag des Meletos angenommen worden, so folgt hier:

die dritte Rede des Sokrates.

I. Zuerst sich an die wendend, die für seinen Tod gestimmt hatten.

Nur wegen einer kurzen Zeit — da Sok. ohnedies als ein Siebzigjähriger bald gestorben wäre, — haben sich die Athener von den Feinden des Staates den Vorwurf zugezogen, daß sie einen solchen Mann hingerichtet hätten, denn diese würden, wenn er auch nicht weise wäre, ihn doch als einen solchen bezeichnen, nur um lästern zu können. Dies wird zu denen gesagt, welche für seinen Tod gestimmt haben.

II. Sokrates stirbt, weil er sich das Leben nicht durch Schlechtigkeit erhalten will.

Die Athener dürfen nicht glauben, daß er jetzt unterliege, aus Unvermögen in solchen Reden, durch welche er sie hätte überreden mögen, wenn er nur alles hätte sagen und thun wollen, um sich zu retten. Vielmehr aus Unvermögen zur Frechheit und Unverschämtheit, das zu reden, was die Athener gern hören, zu jammern und zu wehklagen, wie sie es von Andern gewohnt sind. Aus keiner Gefahr darf man sich aber durch Unedles retten.

(39) So im Kriege nicht durch die Flucht, oder sonst auf irgend eine ungebührende Weise dem Tode entfliehen. Die Schlechtigkeit ereilt jeden gewiß, und schneller als

der Tod, und so ist er als des Todes, seine Ankläger aber sind von der Wahrheit als der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit schuldig erklärt worden.

III. Folgen aus seinem Tode für die Athener.

Was aber sein Tod für Folgen haben werde für die Athener, will er ihnen noch, als ein Sterbender, weissagen. Es wird ihnen eine schwerere Strafe dadurch kommen, als die, welche dem Sok. zuerkannt worden. Sie glauben nämlich nun keine Rechenschaft ferner von ihrem Leben ablegen zu dürfen. Es werden sich aber Mehre und Jüngere, und deshalb Lästigere, bisher vom Sok. Zurückgehaltene, finden, welche eben so Rechenschaft fordern werden. Durch Hinrichtungen mag man nicht hindern, daß man getadelt wird, wenn man Unrecht thut; denn das ist weder auszuführen, noch auch schön. Das schönste und leichteste Mittel aber ist: nicht den Andern (in Furcht und) in Schranken zu halten, sondern sich selbst so zu rüsten, daß man so gut wie möglich werde, (wodurch allein man gerechtem Tadel entgeht.)

IV. Sodann zu denen, die für ihn gestimmt haben, sich wendend, zeigt er ihnen, daß der Tod ihm ein Gutes, Heilsames, sei.

Mit denen, die für ihn gestimmt, möchte er aber noch einiges besprechen, so lange es noch vergönnt ist und er
(40) nicht den Elfen übergeben worden. Seinen Freunden will er es erklären, wie es sich mit dem eigentlich verhalte, was ihm jetzt widerfahren ist. Ihm ist etwas Wunderbares begegnet. Nämlich die gewohnte Verkündigung (μαντικη, oder wie früher es genannt: das Dämonische) wurde ihm sonst sehr oft und widersetzte sich auch in gar kleinen Dingen, wenn er eben etwas Unrechtes thun wollte. Jetzt aber, wo ihm das begegnet, was man wohl sonst für das größte Uebel hält, ist das Zeichen des Gottes ihm nicht entgegengetreten, weder als er von Hause gegangen, noch während der Verhandlungen. Davon kann nur die Ursache sein, daß ihm jetzt etwas Gutes begegnet, und daß der Tod kein Uebel sei. — Aber auch so mögen sie es erwägen, wie-

viel Grund man habe den Tod für etwas Gutes zu halten. Todtsein ist nämlich entweder soviel als Nichtsein, keine Empfindungen weiter haben, oder eine Versetzung der Seele an einen andern Ort. Wäre es nun jenes, gleichsam ein Schlaf, selbst ohne Traum, so wäre das schon ein wunderbarer Gewinn. Denn es möchte Niemand wohl, selbst der Perserkönig nicht, einer solchen traumlosen Nacht viele andre Nächte und Tage als angenehmere und bessere gegenüberstellen können, und es wären diese besseren gar leicht zu zählen. Dann wäre der Tod aber doch ein Gewinn, denn er erschiene nur wie eine Nacht. — Ist er aber das Andre, eine Versetzung der Seele an einen andern Ort, dann gäbe es kein größeres Gut. Denn findet Einer, befreit von
(41) den hier so sich nennenden Richtern, die wahren in der Unterwelt: — wäre das wohl eine schlechte Veränderung? Und dort mit Orpheus, Musäus, Hesiodus und Homeros umzugehen; dafür möchte man wohl mehrmal sterben. Und ganz besonders müßte es dem Sok. nicht unerfreulich sein, mit denen sein Schicksal zu vergleichen, die sonst schon ungerecht getödtet worden. Das größte Glück aber wäre, auch dort so ausforschend (die Seelen prüfend) zu leben, und zu untersuchen, wer weise ist, oder sich nur so wähnt; so etwa den Agamemnon, Ulysses, Sisyphus u. v. A., und dort können sie einen deshalb doch nicht hinrichten. So ist man also dort nicht nur glücklicher, sondern auch unsterblich.

V. Daher sollen sie sich selbst auch nicht vor dem Tode fürchten, und den Göttern vertrauen.

Demnach sollen seine Richter selbst denn auch in Hinsicht des Todes guter Hoffnung sein, und dies Eine als wahr erkennen, daß es für einen guten Mann kein Uebel giebt, weder im Leben, noch im Tode, und daß die Götter um dessen Angelegenheiten nicht unbesorgt sind [11]). So ist auch Sok.

[11]) Hier ist für die erste Hälfte des Ausspruchs auf die 7te Anmerkung zu verweisen; in Hinsicht der zweiten aber zu bemerken, daß bei diesen „Angelegenheiten" nicht sowohl an das Aeußere, Sinnliche, als vielmehr an das Innere, das Seelenheil zu denken ist.

Loos nicht zufällig, sondern offenbar ihm das Beste, jetzt schon zu sterben. Daher hat ihn das Zeichen (des Dämon) nirgends abgemahnt, noch auch ist er gegen seine Verurtheiler und Ankläger erzürnt, obgleich sie ihn nur in der Absicht ihm Uebles zuzufügen verurtheilt und angeklagt haben; wofür sie Tadel verdienen.

VI. Schluß. Die Feinde sollen seine Söhne so quälen, wie er sie gequält.

Das Eine nur bittet er noch von diesen, daß sie seinen Söhnen, wenn sie erwachsen, eben so lästig werden mögen, wie er ihnen geworden, wenn sie nämlich glaubten, daß diese nach Reichthum oder sonst etwas eher strebten, als nach der Tugend. Und dünkten sie sich etwas, und wären nichts, so sollten sie dieselben gleichfalls deshalb tadeln, wie Sok. es mit den Athenern gethan. Dann
(42) wird er und seine Söhne Gerechtes von ihnen erdulden. Jetzt aber sei es Zeit, daß sie weggehen, er, um zu sterben, sie, um zu leben; wer aber zum Bessern gehe, das sei nur den Göttern offenbar.

3. Kriton.

Einleitung.

Der geschichtliche Theil dieses Gespräches bildet den Schluß der Handlungen, die auf das Schicksal des Lehrers Bezug haben. Sokrates befindet sich im Kerker und erwartet die Vollstreckung des Urtheils. Diese war durch einen besondern Umstand dreißig Tage aufgeschoben worden. Alljährlich sandten nämlich die Athener ein Schiff nach Delos und ließen dem Gotte, für die glückliche Rückkehr des Theseus und seiner Gefährten von Kreta, Opfer und Dankhymnen darbringen.

Von der Zeit an aber, wo dieses Schiff vor seiner Abfahrt mit einem Lorbeerkranze geschmückt wurde, bis zu seiner Rückkehr nach Athen, durfte niemand wegen Staats-Verbrechen hingerichtet werden. Nun war zufällig den Tag vor des Sokrates Veruvtheilung das Schiff mit dem Lorbeerkranze geziert worden, und jetzt nach dreißig Tagen befand es sich in der Nähe von Athen *). Die Nachricht davon bringt jetzt Kriton dem Sokrates und fordert ihn auf das dringendste auf, dem baldigen gewissen Tode durch die Flucht sich zu entziehen. Er und die andern Freunde haben alles

*) Dies wird auch im Phädon S. 58 ausführlich erzählt.

vorbereitet, um dieſe möglich zu machen. Aber alle die Gründe, welche Kriton nun anführt, um den Sokrates zu bewegen, werden von dieſem widerlegt, und ſein Entſchluß, den Geſetzen und dem Staate gehorſam zu leiſten, bleibt unerſchüttert.

Den Kern des Geſpräches aber (von No. IV. bis VII.) bildet der allgemeine, rein wiſſenſchaftliche — der praktiſchen Philoſophie angehörige — Theil, durch welchen dargethan werden ſoll, daß man ſich bei ſeinem Handeln überall durch nichts anders, als durch die Vernunft beſtimmen laſſen dürfe, und daß dieſes dann immer nur das Gerechte ſei, was man im Auge zu behalten habe. So ſei es denn nothwendig auch in den Verhältniſſen des Bürgers zum Staate. Dieſe aber erkennt Sokrates als ſolche, daß der Bürger dem Staate mehr als der Sohn dem Vater verdanke und ihm völlig angehöre. Daraus folgt, daß er den Geſetzen, und den Vollſtreckern derſelben, unbedingten Gehorſam ſchuldig ſei. Nur Vorſtellungen ſind erlaubt. Auf jede andere Weiſe ſich den Beſtimmungen jener zu entziehen, ſei Verbrechen; man vernichte dadurch nämlich, ſo viel es in eines jeden Macht ſteht, den Staat, löſe ihn auf, da er ja nur durch die Geſetze und die Handhabung derſelben da iſt und gedeiht. Wenn die Geſetze und der Staat aber Einem nicht gefallen, ſo ſteht es ihm ja frei, ihn, mit deſſen Bewilligung, zu verlaſſen.

Merkwürdig iſt wie hier von einer Uebereinkunft, einem Vertrage, zwiſchen dem Bürger und dem Staate geſprochen wird, der ſich aber weſentlich von dem berüchtigten contrat social, oder Geſellſchaftsvertrage der neuen Zeit, unterſcheidet. Um dies recht deutlich darzulegen, wollen wir beide neben einander ſtellen und ſie von ihrem Keim aus entſtehen und ſich entwickeln laſſen.

Der Gesellschafts-Vertrag
ist ein Erzeugniß des einseitigen, das Aeußere nur erfassenden, alles zerreißenden Verstandes, der die Dinge somit ganz auf sich stellt und aus aller innern, tiefen und geistigen Verbindung herausreißt.

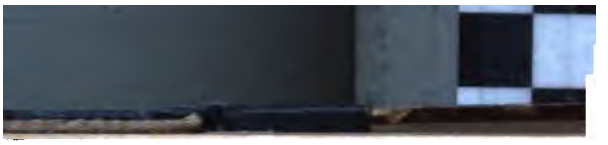
Seine Wurzel ist demgemäß die sinnliche Natur des Menschen, und das individuelle physische Dasein gilt als letzter und höchster Zweck jedes Einzelnen.

Die nächste Folge daraus ist: 1) die unbedingte Selbstbestimmung eines Jeden; die Entfernung aller Schranken, und also die äußere Freiheit d. i. Willkühr; 2) das materielle Besitzthum, oder der Vortheil; und 3) der Egoismus. Denn wenn ich für mich nur da bin, ich mein sinnliches Dasein mir möglichst angenehm zu machen, — zu genießen, — mich berechtigt sehe, und dies nur durch mannigfaches Besitzthum zu thun möglich ist; so kann ich entweder nur aus Gnade, aus Eitelkeit und aus einem gewissen

Dieser platonische Vertrag
ist hervorgegangen eben aus der einheitlichen, das Innere wie das Aeußere zugleich erfassenden, alles verbindenden Vernunft, welche die Dinge somit nicht blos für sich, sondern in einem innern tiefen geistigen Zusammenhange begreift.

Ihre Wurzel ist demnach die geistige Natur des Menschen und die Entfaltung dieser, ist ihr letzter und höchster Zweck.

Die nächste Folge daraus ist: 1) die von dem Ganzen bedingte Selbstbestimmung eines Jeden, die, bei Anerkennung nothwendiger äußerer Schranken, zunächst die innere Freiheit erstrebt, d. i. die geistig sittliche Selbstbestimmung, oder der Vernunftwille; 2) der geistige Reichthum, oder die Bildung; und 3) die Liebe. Denn wenn ich mich als Glied einer höhern Weltordnung und edlerer Zwecke, als die der Sinnlichkeit, erkenne, und jene nur auf dieser ruhend, durch diese zur Erscheinung kommend, weiß,



Wohlwollen — was aber eigentlich nur eine Schwäche ist, die bei dem völlig Verständigen nicht aufkommen darf, — von meiner Freiheit, Kraft oder Besitzthum etwas aufgeben; oder es geschieht aus Nothwendigkeit, indem ein Stärkerer mich dazu zwingt, oder ich einsehe, daß ich, durch das freiwillige Aufgeben eines Theils jener Güter, den übrigen rette. Dies letzte nun ergiebt den Gesellschafts-Vertrag (contrat social), wo die unbedingt Freien zusammentreten und sich wechselseitigen Beistand, ihres allgemeinen Vortheils wegen, versprechen.

Dies soll dann die wahre Grundlage des Staats freier Menschen sein, und der Gesammtheit derselben. Da alle ursprünglich gleich sind, wird der Stimmenmehrheit die

so muß ich um jener Willen vieles hier aufgeben, und nur so viel von Besitzthum und äußerer Freiheit erstreben, als ich zur Gewinnung der innern Freiheit, d. i. Erkenntniß und Sittlichkeit, und deren Anwendung, Entäußerung bedarf. Diese Erkenntniß und Sittlichkeit aber ist der eigentliche Vortheil, der Gewinn, nach dem ich zu streben habe, und die Liebe ist das Gefühl und Wissen, mit Anderm zugleich der Gottheit anzugehören, verwandtschaftlich zu ihm hingezogen zu sein und für alle Andere eben so wie für mich selbst thätig und wirksam sein zu müssen, da wir alle zu dem Ganzen gehören, und dies göttliche Ganze mein letztes Ziel ist.

Die Vernunft ist somit auch die Grundlage des Staats. Daß sie sich entfalte, dazu ist er da; Gerechtigkeit heißt sie aber, sofern sie als Wille und That erscheint *);

*) Siehe die Tafel am Schluß zum Euthyphron. Näheres hierüber enthalten auch andere Werke des Plato, aber schon im Euthyphron haben wir vielfach gesehen, daß er dem Worte gerecht die weiteste Bedeutung giebt, und alles vernunftgemäße Wollen und Handeln damit befaßt, wie denn auch die Frömmigkeit, ein Theil davon — darunter begriffen war. Daher ist auch völlig eins, ob man ein Werk: über den Staat, oder über die Gerechtigkeit, benennt. Aber freilich ist es nicht in dem Sinne zu nehmen, als wenn man den Staat für eine bloße Rechtsanstalt erklärt, oder

Gesetzgebung, und überhaupt die Entscheidung der gemeinsamen Angelegenheiten, überlassen. Dies wird um so leichter und freudiger zugegeben und als tiefe Weisheit verehrt, als es eben so sehr der Eitelkeit, den Begierden, dem rohen Willen der Menge schmeichelt, als auch leicht von den flachesten und unwissendsten Menschen, wie von eigennützigen und schwärmerischen, einseitigen, begriffen wird.

und damit sie als solche im Staate verwirklicht und er selbst immer vollkommener werde durch die Vernunft, wie sie auch wieder durch ihn sich immer mehr entfaltet; so sind nur den Vernünftigen, Erfähigten, die Gesetzgebung und die Entscheidung der gemeinsamen Angelegenheiten zu übertragen. Solches ist aber nicht so leicht zu begreifen, da man dazu einer höhern sittlichen und geistigen Entwickelung bedarf.

Wenn nun bei Plato der Staat als ein unbedingt vorhandener gesetzt wird, und Jeder ihm Leben, Nahrung, Erziehung und Bildung verdankt, ihm wie ein Knecht dem Herrn, oder besser, wie der Sohn dem Vater, ganz angehört, und noch mehr verdankt und schuldig ist; so ist darum dem Einzelnen durchaus nicht alle Freiheit genommen und nur Zwang, Knechtschaft, übrig gelassen; was die entgegengesetzte Einseitigkeit von der schlechten republikanischen, oder sinnlichen, subjectiven, äußern Freiheit wäre, sondern beide vereinigen, durchdringen sich in ihm. Denn eben so falsch es ist, im abstracten und formellen Denken, die Gegensätze und die Unterschiede überhaupt in eine Einheit zusammenschmelzen zu lassen, — die sie nur über sich finden, wovon im Anhange zum Phädon ein Mehres, — eben so sehr ist es im Realen und Concreten, Wirklichen, nothwendig, eine solche Einigung zu begreifen, worin eben die Wahrheit be-

eine Polizei- und Civil- und Criminal-Justiz-Anstalt. Nicht bloß Sicherheit, Schutz für Person und Eigenthum soll er gewähren, sondern der höheren Anforderung genügen: die geistige Entwickelung und die innere Freiheit (Sittlichkeit und Einsicht) reifen zu lassen, wonach sich dann auch die äußere, oder vorzugsweise sogenannte Freiheit, richtet.

steht; die sich denn auch hier findet. Höher gefaßt ist ja schon mit der Vernunft, als der Grundlage des Staates, die Freiheit, die höhere nämlich, gesetzt; denn die Freiheit ist ja eben nichts anders als die Vernunft in der Beziehung des Gebrauches, der Anwendung derselben, in dem Wollen und Thun des Individuums. Aber auch die äußere Freiheit, oder der Antheil an dieser, oder das äußere Rechtsgebiet, das dem Einzelnen eingeräumt wird, findet sich hier angegeben, indem er nämlich 1) gegen die Entscheidungen einkommen, oder sich durch Darlegung der Wahrheit und Anwendung der Vernunftgewalt, nicht durch äußere, physische, widersetzen darf; und 2) den Staat auch verlassen kann, wenn er alle seine Verpflichtungen gegen ihn erfüllt hat, und wenn jener zustimmt. Aber der Begriff der Vernunft, oder innern Freiheit, setzt auch schon die äußere, denn nach vollem Erwachsensein und präsumtiver, gleichzeitiger Vernunftreife, muß Jeder seinen verhältnißmäßigen äußern Freiheitskreis angewiesen erhalten, da ja ohne diesen die Vernunftentwickelung, oder innere Freiheit, sich nicht offenbaren und verwirklichen, in die Erscheinung treten, könnte. Dieser soll er sich in einer gewissen Sphäre bedienen können, und so auch sich zugleich Selbstzweck sein, wie er sich auch wieder als nothwendiges Glied eines größeren Ganzen, einer Familie, einer Stadt, eines Staats u. s. w. zu betrachten hat.

Der Gehorsam aber gegen die Gesetze, und die Verwalter derselben, d. i. die Regierung, ist hier zugleich ein freier Akt der Vernunft, sofern diese die Einsicht gewährt, daß der Begriff Gesetze auch, zu seiner weitern Entfaltung und Verwirklichung, derjenigen bedarf, die diese anwenden, handhaben, und daß ferner die Gesetze ihre endliche Vollendung und Wirklichkeit nur dann haben, wenn sie befolgt werden. Also ist Gehorsam eine vernünftige Einsicht und innere Nothwendigkeit, ein Akt der Gerechtigkeit; wenn dieser aber einem Bürger abgeht, und er also seinen Trieben, Vortheilen, oder der Willkühr folgend, nicht die Gesetze zu

ihrem Daſein kommen laſſen will, ſich ihnen entzieht, oder ſich widerſetzt; ſo muß er dazu gezwungen werden, und für die Unvernünftigen, Unrechtthuenden iſt dann die Aus-übende, die Zwangs-Gewalt da. — Dieſes wäre ſomit der Vertrag oder die Uebereinkunft: daß Jeder Bürger für die Wohlthaten des Staats auch Befolgung der Geſetze und Befehle, oder Gehorſam gegen dieſe, angelobt, ſo lange er ein Glied deſſelben iſt, und alſo, wenn er es nicht thut, ſein Verſprechen nicht hält (No. VI. b). Ein ſolcher Vertrag, oder ein ſolches Verſprechen, werden aber nicht äußerlich, oder förmlich, abgeſchloſſen und gegeben, ſondern ſie gehen, von ſelbſt aus der Vernunft, als nothwendige, hervor, und ſind alſo nur anzuerkennen, und als ſogenannte Stillſchweigende zu bezeichnen. Wann ſollten ſie auch ſtatt finden, da der Staat früher als der Einzelne da iſt, und dieſer während ſeines Heranwachſens alle jene Verpflichtungen auf ſich nimmt. Da dieſe Wohlthaten des Staates aber auch zugleich ein Vernunftgemäßes, und alſo innerlich, wie äußerlich Nothwendiges war, ſo kann der Einzelne, ſie nicht etwa, als wider ſeinen Willen ihm geſchehen, und ungerechterweiſe aufgedrungen, von ſich abweiſen wollen.

Analyſe.

Sprechende: Sokrates, Kriton.

I. Einleitung. — Kriton bringt dem Sokrates die Nachricht von der baldigen Ankunft des Schiffes aus Delos, worauf deſſen Tod erfolgen muß.

(43) Sokrates, früh im Gefängniſſe erwachend, wird den Kriton gewahr. Er fragt ihn, warum er ihn denn nicht geweckt habe, und dieſer erwiedert: Ich habe dich mit Verwunderung ſo ſanft ſchlafen geſehn, und wollte dich in ſo angenehmen Zuſtande nicht ſtören. Schon früher habe ich dich glücklich geprieſen, wie leicht du alles trägſt, und jetzt ganz beſonders. — In ſolchem

Alter darüber Schmerz zu empfinden, daß man sterben müsse, meint Sok., wäre doch sehr unangemessen; und auf Kritons Bemerken, daß andere Greise sich darüber denn doch grämten, bricht er diesen Gegenstand ab, und fragt, warum Kriton so früh gekommen sei. Worauf dieser sagt: Um die, dem Sok. wohl gleichgültige, ihm selbst aber und den andern Freunden allerschmerzlichste Nachricht zu bringen, daß das von Delos zurückgekehrte Schiff schon bei Sunium gesehen worden, es also an diesem Tage noch ankommen und Sok. morgen sterben
(44) werde [1]). — Scherzend tröstet ihn Sok., daß er morgen noch nicht sterben werde, sondern erst am dritten Tage; es sei gewiß; eine Traumgestalt habe es ihm so eben geweissagt, (indem nämlich zu sterben dem Sok. nothwendig, und also ein längerer Aufschub ihm ganz werthlos war, zumal da ihm der Tod überhaupt als nichts Schreckliches erschien; so erscheint dies alles nur scherzend, ironisch.)

II. Kriton will den Freund zur Flucht bewegen. — Zuerst als Beweggrund die Meinung der Menge angebend, die den Kriton tadeln würde, wenn er ihn nicht rettete.

Hier bricht Kriton ab, und bringt in Sokrates sich zu retten. Wenn er stürbe, so würde Kriton eines Freundes beraubt, wie er keinen zweiten wiederfinden könne, und sodann auch in den schmählichen Ruf bei der Menge kommen, daß er ihn wohl habe retten können, wenn er nur einen Theil seines Vermögens hätte daran setzen wollen. — Dem Einwande, daß man sich um die Meinung der Menge nicht kümmern solle, sondern nur um die der Besten, welche die Sache, so wie sie sich wirklich verhält, auch glauben werden, — stellt Krit. entgegen: das Gegenwärtige zeige wohl, daß man sich um die Meinung der Menge zu kümmern habe: denn nicht kleines, sondern das größte Uebel vermöge sie zuzufügen, wenn man bei ihr übel berüchtigt sei. — Worauf Sok.: Vermöchte doch die Menge das größte Uebel zu bereiten, so würden sie eben so auch das größte Gut

[1]) Hierüber siehe die Einleitung, zu Anfange.

gewähren können! Nämlich jenes ist: Einen unvernünftig; dies: ihn venünftig zu machen. Sie könne aber keines von beiden, sondern mache alles so, wie es sich eben trifft.

III. Sodann anführend: Sokrates dürfe nicht besorgt sein wegen der Kosten und Gefahren seiner Freunde; nicht wegen Beschäftigung und Schutz außerhalb Athen; ja er müsse sich retten aus Pflicht gegen seine Kinder und um die, von Anfang an, verkehrte Behandlung der Angelegenheiten, wieder gut zu machen.

Kriton läßt dies fallen, und wendet sich dahin zurück, dem Sokrates zur Flucht zuzureden. Er möge nichts für die
(45) Freunde fürchten, die ihm fort geholfen. Sogar um die Kosten, die es ihnen machen könne, dürfe er nicht besorgt sein. Abhalten dürfe ihn auch nicht, was er in seiner Vertheidigung geäußert, daß er Athen verbessernd, nichts mit sich anzufangen wissen würde, (Apologie S. 37, wo von der Verbannung die Rede ist); denn in Thessalien und sonst überall würde er Schüler und Schutz finden. Wolle er aber nicht ihm folgen, so würde er sich selbst mehr verderben, als es seine Feinde thäten. Auch sei er es seinen Kindern schuldig, sie nicht als Waisen dem Zufalle und dem Verderben Preis zu geben. Sok. aber scheine ihm das Leichtere zu wählen, was ein Mann nicht dürfe, der sein ganzes Leben der Tugend geweiht zu haben erklärt. Endlich erscheine auch die ganze Angelegenheit vom Anfange an bis jetzt, sowohl in Hinsicht des Sok., wie in Hinsicht seiner selbst, mit einem Mangel an Muth, behandelt worden zu sein. Ganz lächerlich würden sie sich alle jetzt machen, wenn Sok. nicht gerettet würde, da es doch
(46) möglich ist.

IV. Sokrates Erwiederung im Allgemeinen: Nur was Recht ist, darf gethan werden; und nur durch das vernünftige Denken darf man sich bestimmen lassen. (Gegen No. II.)

Sok. erkennt Kritons Eifer an; wenn er aber nicht mit dem, was Recht ist, zusammenstimmt, so wird er um so lästiger. Jetzt ist darauf hinzusehn: ob der Vorschlag aus-

auszuführen sei. Stets sei Sok. aber nur den Bestimmungsgründen (λογοι) gefolgt, welche ihm, durch sein Denken, als die besten erschienen, und was er früher als solche anerkannt, bleibe ihm jetzt auch unveränderlich, wie sehr man ihn auch martern oder bedrohen möge. Er könne also nicht dem Kriton sofort gehorchen.

V. Also ist auch nur die Meinung der Vernünftigen (Wissenden) zu beachten, nicht die der Menge, denn sonst zerrüttet man den Körper oder die Seele, und dann lohnt es sich nicht länger zu leben. Denn nur das gut und gerecht Leben hat Werth; und somit kommt es überall zuletzt nur auf das Gerechte an. (S. No. IV.)

Um die Sache aber am angemessensten in Untersuchung zu nehmen, glaubt er mit dem Satze beginnen zu müssen: daß man die Meinung Einiger hochachten müsse, Anderer aber nicht. — Wo aber die gegenwärtigen Umstände keine Veränderung in dem hervorbringen dürfen, was schon früher als wahr anerkannt worden, und sie also die Untersuchung auch ganz frei von allen äußeren Rücksichten halten und die Gegenstände nur an sich, und wie sie im ungetrübten Den-
(47) ken sich offenbaren, behandeln wollen.

Es sind also doch die guten Meinungen, d. i. die der Vernünftigen, zu achten; die schlechten aber, d. i. die der Unvernünftigen, aber nicht.

Ferner: Wer Leibesübungen treiben will, wird hierbei sich nicht nach Jedermann, sondern nur nach einem, etwa dem Arzte oder dem Turnlehrer, richten. Er wird nur dieses Einen Lob oder Tadel berücksichtigen, und thun was der ihm vorschreibt.

Folgt er aber nicht diesem, sondern der Menge, so wird er Schaden erdulden und zwar natürlich an seinem Körper; diesen wird er zu Grunde richten.

Und so ist es mit allem Anderem auch, mit dem Gerechten und Ungerechten, Guten und Schlechten u. s. w.; wir müssen hier auch dem Einen nur folgen, der etwa als ein Kundiger desselben sich erweist; und gehorchen wir diesem nicht, so richten wir das zu Grunde, was durch

das Gerechte besser und durchdas Ungerechte schlechter wird.

Wenn wir den Körper, der durch das, was gesund ist, besser, durch das Ungesunde aber zerstört wird, durch Ungehorsam gegen den Verständigen, zu Grunde richten; so lohnt es wohl nicht mit einem so zerrütteten Körper ferner noch zu leben.

Sollte es dann wohl sich noch lohnen, mit demjenigen, was durch Gerechtigkeit besser, durch Ungerechtigkeit schlechter wird (die Seele) noch zu leben, wenn dies zu Grunde gerichtet ist?

(48) Somit haben wir uns nicht darum zu kümmern, was die Menge sagt, sondern was der Eine, des Gerechten und Ungerechten Kundige, und was die Wahrheit selbst, und Kriton hat dann vorher nicht Richtiges gesagt, wenn er behauptet, daß man in jenen Dingen sich um die Meinung der Menge kümmern müsse.

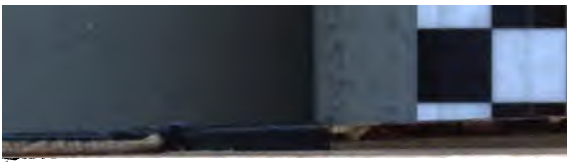
Erwähnte aber Jemand: „diese Menge könne doch tödten, und so komme auf sie wohl etwas an"; so würde der in Rede stehende Gedanke an sich (No. V.) dadurch nicht geändert werden.

Ferner erkennt Kriton auch noch den Satz an: daß man nicht das Leben, sondern nur das Gut-Leben, d. h. schön und gerecht leben, als das Höchste achten müsse.

VI. Also darf auch Sokrates nicht fliehn, weil es wider das, was recht ist, läuft, indem nämlich a) man Niemand Unrecht thun darf, und b) man ein gegebenes Versprechen halten muß.

Da es nun, nach dem Bisherigen, überall auf das Gerechte ankommt, so hätten sie zu untersuchen, ob es gerecht sei oder nicht, wenn Sok. gegen den Willen der Athener davon zu gehen versuchte, und alle andere Rücksichten wären weiter nicht in Anschlag zu bringen. — Bei dieser Untersuchung soll Kriton aber, wo er nicht beistimmt, es sagen, sonst jedoch dem Sok. die Fragen beantworten.

(49) Zunächst soll man doch in keiner Weise wissentlich Unrecht thun: und dem Unrechthuenden erwächst daraus auf alle Art Uebeles und Schmach. Selbst



wenn man Unrecht erlitten hat, soll man es nicht erwiedern, und, was dasselbe ist: nicht Böses zufügen. — Aber Kriton soll dies ja nicht gegen seine Meinung zugeben [2]): denn nur Wenige möchten hier beistimmen und bei der Verschiedenheit dieses Grundbegriffs wäre eine weitere Berathung unmöglich. — Ferner: Wenn Jemand Einem etwas, was gerecht ist [3]), zugesagt hat, so muß er dies erfüllen.

---

[2]) Als ein Wesentliches, bei den Belehrungen des Platon, ist ein für alle Mal hervorzuheben, daß er durchaus auf das eigne Denken verweist, und alle Autorität, oder das Anlernen, ganz verwirft. Es kommt ihm überall nur darauf an, daß der Schüler jedes zugiebt, Jedem mit voller Einsicht und Ueberzeugung beistimmt. Nur dann kann weiter fortgeschritten werden, so wie der ganzen Belehrung nur dadurch ihr Werth gesichert wird. Nicht immer sind die Philosophen ganz dieser Ansicht. Oft wird ein vorläufiges, gläubiges Anerkennen, künstliche, verwirrende und täuschende Formeln, statt der Ueberzeugung und der einfachen, nur auf unbefangenes, klares Einsehn und an die bisherigen Vorstellungsreihen folgerichtig sich anknüpfendes Erkennen, den Jüngern der Philosophie zugemuthet. Wenn der Ideenlehre Platon's, wie wir sie noch ferner näher kennen zu lernen Gelegenheit finden werden, auch nicht in Allem beizustimmen ist; so wird sie doch selbst dadurch, daß sie die Urbilder, Ideen, in uns als mitgebrachte, dort nur zu weckende bezeichnet, und die Möglichkeit des Lernens läugnet, noch sehr fruchtbar und führt auf ein ganz richtiges Ergebniß. Nämlich, indem sie fordert, daß man die Ideen (Begriffe) in sich gewahr zu werden sich bemühe und nur dort sie finden zu können glaubt, bewirkt sie dasselbe, als wenn man, von andern psychologischen Grundsätzen ausgehend, nur das selbstthätige Denken, so wie die Einsicht in den Zusammenhang und die innere Nothwendigkeit seiner Erkenntniß, verlangt.

[3]) Dieser Zusatz: „was gerecht ist", bedarf der besondern Beachtung, denn nicht jeder Vertrag, nicht jedes Versprechen darf gehalten werden; dies würde oft zum Verbrechen führen. Alle solche Verträge, oder Versprechungen, die z. B. sittliche Entwürdigung zum Ziele haben, sind vor Gerichte schon ungültig und selbst strafbällig, wie z. B. Verstümmelung, Entehrung des Körpers, Hingebung in Leibeigenschaft u. s. w. Durch Zwang erpreßte, und die gesetzwidrigen Versprechungen oder Verträge überhaupt, z. B. von Räubern, Gaunern u. s. w. können natürlich auch nicht gültig und bindend sein. Es gehört zu einem „gerechten" Uebereinkommen, daß derjenige, der das Versprechen empfängt, wie der, welcher es ablegt, beide dazu berechtigt sind, und daß der Inhalt selbst ein möglicher sei und ein legaler, der sittlichen oder der positiven Gesetzgebung nach, wiefern es nun auf sittliches oder gesetzliches Gebundensein ankommt.

Würden sie also demzufolge, wider Willen der Stadt weggehend, nicht dem ein Unrecht anthun, dem man es am
(50) wenigsten dürfte (nämlich dem Vaterlande), und würden sie wohl bei dem gerechterweise Versprochenen verharren?

VII. Da Kriton den Zusammenhang der Begriffe so nicht faßt, so macht sich Sok. ihm auf die Weise deutlich: a) Wer den Gesetzen und Urtheilssprüchen des Staates sich nicht fügt, der löst ihn auf; und b) daher darf der Einzelne nicht erst seine Genehmigung zu den Aussprüchen des Staates sich vorbehalten wollen, (also möglicher Weise ihm nicht gehorchen.) (Was VI. a). — c) Dies hat aber seinen Grund darin: daß 1) der Einzelne dem Staate noch mehr als der Sohn dem Vater alles verdankt; 2) ihm völlig angehört und 3) somit auch unbedingten Gehorsam schuldig ist (Was VI. b) — Doch darf der den Staat, mit dessen Genehmigung, verlassen, dem er nicht gefällt.

Da Kriton hier nicht folgen kann, dies nicht versteht, so muß Sok. es ihm auf andere Weise deutlich machen.

Sokrates: Wenn ich fliehen wollte, so möchten die Gesetze so zu mir sprechen können: „Was willst du thun? Uns und den ganzen Staat, so viel an dir liegt, zu Grunde richten? Oder glaubst du, daß ein Staat noch bestehen könne, wenn die gefällten Urtheile nichts gelten, sondern von Jedermann unwirksam gemacht werden können? Oder sollte man behaupten dürfen, wenn es dazu kommt, daß die Aussprüche der Gesetze vollzogen werden sollen: „„Wir dürfen uns diesem entziehn, denn der Staat hat uns Unrecht gethan, er hat kein gerechtes Urtheil gesprochen?““ — Auf diesen Einwand würden die Gesetze weiter sagen: Haben wir denn, o Sokrates, auf diese Bedingung den Vertrag [4]) mit einander abgeschlossen, (nämlich daß du noch erst unsere Aussprüche genehmigen sollst), oder so, daß die Rechtsausspräche, welche der Staat gethan, auch unbedingt ihre Geltung (ihre Ausführung) behalten sollen? Sollte man sich etwa hierüber verwundern, so möchten sie

[4]) Ueber den Vertrag s. weiter die Einleitung.

weitere Fragen zur Beantwortung vorlegen (die jenes erwiesen)."

Nämlich folgende: „Worüber dich beschwerend, willst du denn die Hand an uns legen? Bist du nicht durch uns auf der Welt? Durch uns hat dein Vater doch deine Mutter geheirathet und dich geboren? Die Ehegesetze kannst du doch nicht tadeln? Oder die in Hinsicht der Auferziehung und Ausbildung, die deinem Vater vorschrieben dich in der Musik und Gymnastik *) unterrichten zu lassen? Alsdann bist du doch unser Erzeugter und Knecht, du und deine Vorältern? Und wenn das ist, so hast du doch wohl nicht das Recht, uns eben das anzuthun, was du von uns erduldest? Oder dürftest du dem Vater, oder dem Herrn, wenn du einen solchen hättest, nicht das wiederthun, was sie dir,
(51) etwa durch Worte oder durch die That; wohl aber dem Vaterlande und den Gesetzen, und hieltest du es für erlaubt, diese, wenn sie dich in Folge eines Rechtsurtheils tödten wollten, ebenfalls, soweit es in deiner Macht stände, zu verderben? Oder weißt du

*) Diese enge Verbindung von Musik und Gymnastik, welche die geistige und körperliche Ausbildung befaßte, sollte die neuere Zeit sich auch angelegener sein lassen, als sie es meist thut. Das Körperliche hat schon an sich seine Bedeutung und Berechtigung, aber wie sehr ist in allen Beziehungen das Geistige damit verknüpft und vielfach davon abhängig! Aber immer wird es nur zu oft noch gar zu wenig, mindestens in den concreten Fällen, in der Anwendung, berücksichtigt! — Zweitens würde auch dies die Aufmerksamkeit der Gegenwart verdienen, daß selbst in dem demokratischen Athen die Aeltern in ihrem freien Willen beschränkt wurden, ihre Kinder etwa verwildern zu lassen; sondern daß sie gezwungen waren, sie in den Unterricht zu schicken. Bei der großen Verehrung gegen die subjective Freiheit, selbst so weit hin, daß selbst die Dummheit, Unwissenheit und Schlechtigkeit nicht verkümmert werden dürfe — wahrlich ein herrliches Gut um solchen Preis! — ist denn in neuern Zeiten vielfach das Recht des Staates bestritten worden, die Aeltern zwingen zu dürfen, daß sie ihre Kinder unterrichten und also zu brauchbaren Bürgern und sittlichen Menschen machen lassen. Uns scheint aber die väterliche Gewalt bei den Römern, die ihre Söhne zu Sclaven verkaufen u. s. w. durften, nicht barbarischer, als die, daß Unwissende ihre Kinder zu dieser Knechtschaft, und somit auch der der Schlechtigkeit, verurtheilen können, woraus sie sich nachher gewiß nicht so leicht, wie die zu Sclaven verkauften Römer, emancipiren mögen.

nicht, der du doch ein Weiser sein willst, daß man das Vaterland höher halten und mehr verehren und ihm folgen müsse, als Aeltern und Vorältern? Und daß man mehr als jene noch das erzürnte Vaterland besänftigen und alles, was es auferlegt, thun, oder dulden müsse, seien es Schläge, Fesseln oder die Gefahren der Wunden und des Todes im Kriege? Oder ihm auseinandersetzen und beweisen, was hier eigentlich Recht sei (es durch Worte Vorstellungen, von seinem Unrechte überführen,)? Nie aber darf man es zu irgend etwas zwingen, und zwar noch weniger als die Aeltern."

„Wird das nun zugegeben, so sprächen die Gesetze weiter: Auch von der Seite thätest du uns ein Unrecht an, als wir ja jedem gestatten, wenn die Gesetze und der Staat überhaupt ihm nicht gefallen, auszuwandern und sich mit seinem Vermögen wohin er nur immer will, zu begeben. Daher denn jeder, der dableibt, durch die That das Uebereinkommen trifft und sich verpflichtet den Gesetzen und der Verwaltung des Staa-
(52) tes sich zu unterwerfen, und wer nicht gehorcht, dreifaches Unrecht thut: 1) gegen den Erzeuger, 2) gegen die Ernährer, und 3) indem er dann den Vertrag nicht hält, daß er gehorchen wolle, wenn er nicht etwa den Staate von der beabsichtigten Ungerechtigkeit zu überzeugen vermöchte."

VIII. Aus obigem Grunde (No. VII) darf nun aber Sokrates am wenigsten entfliehn; so wie er denn auch die andern besonderen Beweggründe des Kriton zur Flucht (No. III.) alle als nichtig darthut. So kehrt das Gespräch zu dem Anfange und zu dem geschichtlichen Theile hier wieder zurück.

Vor allen Athenern träfe aber dies den Sokrates, dem die Stadt ganz vorzüglich gefallen muß, da er sie weniger als irgend Einer je verlassen habe: denn nur einmal, zu den Isthmischen Spielen und dann in den Krieg gehend. Zudem hätte er auch während des Rechtshandels sich die Verbannung zuerkennen dürfen, (S. die zweite Rede in der Vertheidigung,) und wäre dann mit Bewilligung des Staats fortgegangen, während er es jetzt ge-

gen dieſelbe thuen würde. Damals aber habe er ſich groß damit gemacht, daß es ihm gleichgültig ſei, zu ſterben und er den Tod der Verbannung vorzöge. Nun aber ſollte es ihn nicht kümmern, dem Staate noch nach Kräften verderblich zu werden, wie ein ſchlechter Sclave zu fliehn, und alle Verſprechungen zu brechen. Dann habe er dieſe Verträge ja auch weder gezwungen, noch betrogen, noch auch gedrängt durch die Kürze der Zeit, eingegangen, ſondern während ſiebzig Jahre,
(53) wo er den Staat ja immer hätte verlaſſen können. Keinen andern Staat habe er gewählt, alſo müſſen ihm auch die Geſetze gefallen haben, denn, wem möchte wohl ein Staat ohne die Geſetze gefallen?

Durch ſeine Flucht werde er auch ſeine Freunde in vielfache Gefahr und Verderben bringen; und wohin will er fliehn? In die wohleingerichteten Nachbarſtaaten Theben, oder Megara? Die würden ihn als Feind aufnehmen, da er ein Uebertreter der Geſetze wäre. Auch würde das Urtheil ſeiner Richter dadurch gerechtfertigt, denn, wer die Geſetze verletzt, iſt auch ein Verderber der Jugend. Dürfte er ſodann wohl noch ferner in Reden die Tugend, und die Geſetze, und Gerechtigkeit über alles ſtellen? Und würde er dann nicht ganz verächtlich erſcheinen? — Oder er wendete ſich nach Theſſalien, wo Ungebundenheit und Unordnung noch herrſche. Wie würde es ihm da in ſeiner Verkleidung als Flüchtling, und mit ſeiner zähen Liebe zum Leben ergehen! Wenn er Niemanden Anſtoß gäbe, dürfte er noch ſo durchkommen; aber ſonſt, was würde er da hören müſſen! Vor Jedermann müßte er kriechen, ſich de-
(54) müthigen, ihm ſchmeicheln. — Endlich ſeiner Kinder wegen, ſolle er es thun? Dieſe würde er in Theſſalien wohl trefflich erziehen können; ſie als Fremdlinge in die Welt ſtoßend! Oder ließe er ſie in Athen; würden die Freunde ihrer ſich weniger annehmen, wenn er todt, als wenn er in Theſſalien lebte?“

„Alſo möge Sokrates weder Kinder, noch Leben, noch ſonſt etwas höher als die Gerechtigkeit anſchlagen, und dieſes dann auch vor den Herrſchern der Unterwelt zu ſeiner Vertheidigung anführen. Anders

zu thun bringe ihm hier keinen Vortheil noch Ehre, und dort würde er nicht gut aufgenommen werden. Nicht von den Gesetzen, sondern nur von Menschen geschehe ihm Unrecht; (und da alles Menschliche die Schwäche als Begleitung hat; so ist auch im Staate die Handhabung der Gesetze demselben Uebel unterworfen, und von dem als ein Unglück anzusehn, welcher dadurch leidet.) Daher dürfe er nicht auf die Reden des Kriton, sondern auf die der Gesetze hören."

4. Phädon.

Einleitung.

Die drei vorausgehenden Werke bilden, von der geſchichtlichen Seite betrachtet, ein Ganzes, welches ſich dieſem gegenüberſtellt. Euthyphron nämlich macht die Einleitung; giebt den Grund der Anklage, die Charakteriſtik der Richter, und deutet den Sokrates als theoretiſchen Philoſophen an; die Apologie, oder Vertheidigung, ſtellt ihn als Lehrer, Beſſerer der Athener, zunächſt als practiſchen Philoſophen und ſo im Verhältniß zu ſeinen Mitbürgern dar; der Kriton dagegen offenbart ihn als Bürger, ſeine Geſinnung, ſein Verhältniß zum Staat, oder zum Ganzen. Alle drei zuſammen aber befaſſen ihn als Erdenbürger, in ſeinem Verhältniß zum Hier. Der Phädon dagegen ſtreift die Banden des Daſeinlichen ab, und führt hinüber in das Jenſeits; er lehrt die Erhebung der Seele über das Leben und ihre Unſterblichkeit. Unſere Bewunderung für den ruhig dem Tode entgegenſehenden Weiſen wird eben ſo ſehr geweckt, wie unſer Antheil und unſere Trauer bei ſeinem Hinſcheiden rege gemacht.

In dem wissenschaftlichen Theile ist es zunächst das Verhältniß der Seele und des Leibes, welches festgestellt wird. Wahrheit und Sittlichkeit sind die Objecte der Seele — der vernünftigen, weisen; — sich freihalten soll sie von den Dingen der Sinnlichkeit, den Lüsten und Begierden, welche die Seele in ihrem Streben hemmen; frei vom Körper nur kann sie der Wahrheit theilhaftig werden; hier ist es nur theilweise in dem Denken, der Speculation, dem sich Zurückziehen in die reinen Begriffe, Ideen, möglich; völlig aber wird es nur im Tode erreicht; daher der Weise auch freudig, wenn die Gottheit es will, sterben muß. So lange er aber, nach deren Willen, in dieser Verbannung, im Irdischen, sich befindet, muß er eben die Seele veredeln, reinigen, freihalten von dem aus dem Körperlichen stammenden Bösen; sie muß den Körper beherrschen; dann wird sie selig. Umgekehrt aber, läßt sie sich von dem Körper leiten und nimmt gleichsam von seinen Stoffen in sich auf, so wird sie ungeistiger, schlechter, unselig, kehrt nicht zur Gottheit zurück, sondern beginnt eine Wanderung durch den Hades und durch mehre andre Körper auf der Erde.

Der eigentliche Mittelpunkt des Gesprächs aber ist die Unsterblichkeit der Seele, worauf eben das Erwähnte sich gründet, und diese vorausgesetzt hat.

Hier ist aber wieder der Ausgangspunct die Frage: Was ist die Seele. Nach Platon's Lehre: ein einfaches, geistiges, göttliches Wesen, das die Ideen, die Urbilder der Dinge, die reinen Begriffe, mitbringt. So wie sie aber die Gemeinschaft mit dem Körper eingeht, so werden ihre Kräfte gleichsam gebunden, sie ist sich ihrer nicht bewußt, vergleichungsweise in dem Zustande des Schlafes, und vergißt die Ideen. Hier im Körper aber soll sie nun eine Entwickelung gewinnen (eine Erziehung, Bildung παιδεια S. 107) und Nahrung; sie soll sich theils durch die Wahrnehmungen und theils durch das unmittelbare, sich blos in den Regionen des Nicht-Wahrnehmbaren, der Begriffe, bewegende Denken, der

Ideen wieder erinnern, sich ihrer bewußt werden, und mittels dieser auch ein entsprechendes, vernünftiges, sittliches Wollen und Handeln sich bereiten. Somit würde dies einfache, sich selbst stets gleiche Wesen, sich mit vielem Irdischen, Wandelbaren verbinden, sich damit umgeben.

Wenn nun die Seele ein *einfaches* Wesen ist, so muß sie auch unsterblich sein, welcher Beweis, als der letzte und entscheidendste, geführt wird.

I. Es werden hier aber mit dem Namen *Seele* eigentlich *zwei* Begriffe zusammengefaßt, die sich besser trennen lassen: *Geist* und *Seele*. Der Geist nämlich ist das Göttliche, Einfache, Unveränderliche und Unzerstörbare, der die Ideen, als ebenfalls ewige und einfache, unkörperliche in sich hätte. Die *Seele* aber ist dasjenige, was aus der Verbindung des Geistes mit dem Körper hervorgeht: die Wahrnehmungen, Lüste, Begierden, das Wollen und Handeln überhaupt. Beide, Geist und Seele, sind zwar in der Wirklichkeit als eine organische Einheit zu betrachten, aber im Denken doch wieder zu sondern. Der Geist ist nämlich das Saamenkorn, das die spätere Pflanze, ehe sie sich entwickelt und in die Erscheinung tritt, unsichtbar, aber in der Grundform und dem Vermögen nach, in sich hat. Eben so ist noch eine andere Modification des Geistes da, das *Lebensprincip* für die sichtbaren, organischen Dinge, oder den Naturgeist, welcher den Leib hervortreibt; — nämlich wohl dasjenige, was man als die sogenannten Imponderabilien auffaßt und die weiter und verschieden modificirt als solche: Licht, Wärme, Electricität u. s. w. zur Erscheinung kommen, in der That aber nur eins sind, und als die eine Grundlage eben den Geist als allgemeine Lebenskraft, und an sich unsichtbar wie jedes Allgemeine, Begriff, Idee, besitzen. — Dieses Lebensprincip ist denn auch als dasjenige anzusehen, was das Band, die Verknüpfung zwischen dem

Leibe und der Seele bewirkt. Dieser Leib aber kann auch wieder zwei Namen erhalten nach den zwei Rücksichten: als er in Verbindung mit der Seele ist, in Wechselwirkung mit ihr steht, — durch die Nerven, — und dann Leib heißt; oder als bloß auf das materiell Daseiende und dessen Bestandtheile gesehen und er dann Körper (das germanisirte corpus) genannt wird. Diese Unterscheidung haben wir aber unten in der Inhaltsangabe auch nicht weiter berücksichtigt und immer denselben Begriff dabei gedacht, wenn wir bald das Wort Körper und bald Leib gebrauchen.

Auch haben wir, dem Platon folgend, immer des Wortes Seele uns bedient obgleich öfters wohl Geist zweckmäßiger gewesen wäre, wodurch aber der Inhalt sich geändert hätte.

II. In Hinsicht der Ideen, so ist auch noch, des bessern Verständnisses wegen, hier zu erwähnen, daß sie auf verschiedene Weise aufgefaßt werden können:

1) Ob sie wirklich da sind, existiren, Wesenheiten ausmachen, wie Platon es annimmt, oder ob sie nur Worte, ohne entsprechende Realität sind; eine Streitfrage, die schwierig, zu vielen Spitzfindigkeiten führt, oft nur Wortstreit ist. Nur so viel mag hier darüber noch bemerkt werden, daß, wer rein materialistischer Ansicht ist, auch ihre Wesenheit natürlich leugnen muß; wer aber die Gottheit anerkennt, dann auch die unkörperlichen Gedanken als existirend, seiend gelten lassen muß. Es kann nur die Vorstellung des sinnlich Daseienden verwirren, welche nämlich, dem Nichtabstrahirenden, allein als existirendes, erscheint, und eine andere Existenz, als die sinnliche, schwer zu denken fällt.

2) Dann aber ist es die Frage: Ob die Ideen, die reinen höchsten Begriffe, als fertige im Geiste sofort wirklich ruhende mitgebracht und, nur von ihm, bei seiner Verbindung mit dem Körper, vergessen werden; und ob sie dann, als ganz den göttlichen Gedanken gleiche, geweckt werden können; oder ob sie vielmehr als menschliche Ideen, von den göttlichen unterscheiden und ein geistiger Leib

gleichsam, oder ein Abbild von jenen nur sind, die zu erzeugen die Fähigkeit natürlich auch angeboren, d. i. im Geiste belegen sein muß; aber ihre Wirklichwerdung, (Vollendung, Entelechie) nicht ein bloßes Erinnern, Wecken sein kann, da sie vielmehr erst durch das Daseiende und aus ihm, mittels des Denkens, erzeugt werden konnten. Das Daseiende nämlich ist selbst nach den göttlichen Ideen geschaffen und diese ruhen in ihm; durch die Wahrnehmung desselben und durch den Gebrauch des Denkvermögens, würden nun also die Ideen erzeugt, (nicht bloß geweckt,) es ginge gewissermaßen ein chemischer Prozeß in uns vor. Sind die Producte desselben nun nicht ganz gleich den göttlichen Ideen, nicht völlig dasselbe, wie sie, so müssen sie doch für eine Nachbildung, eine andere, gröbere irdische Form derselben gelten. (Mehres über diesen Gegenstand wird zunächst auch Menon darbieten.)

III. Was dann endlich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele selbst betrifft, so ist diese hier als eine nicht völlig zu beweisende, auch anerkannt; sondern mehr als ein Glauben, ein Ueberzeugtsein, die verschiedene Formen und Gewißheiten zuläßt. Wenn wir den Begriff Seele in den von Geist und Seele zerlegen, so erhalten wir folgende Weisen der Auffassung und des Beweises.

1) Wenn nur von der Unsterblichkeit des Geistes die Rede ist, daß dieser nämlich nur zum Urgeiste, rein wie er ist, zurückkehrt: so ist dafür weiter kein besonderer Beweis nöthig, sondern er ist einer mit dem Begriffe von Geist, der unwandelbar, stets derselbe, unvergänglich ist; denn dieser Geist für sich, wenn er einen Körper bewohnt hat, und ihn verläßt, kann als solcher dann doch nicht untergehn.

2) Handelt es sich aber auch um die Unsterblichkeit der Seele, und also um die Fortdauer alles dessen, was der Geist an Wissen, Tugend oder Laster, Sünde, kurz durch die Verbindung mit dem Leibe im Leben erzeugt und an sich hat, d. i. die Seele für sich; ob das nach dem Tode auch fortbesteht, oder ob es theilweise oder ganz verloren gehen

werde; und wenn es bliebe, was der Seele zusammt dem Geiste daraus für Zustände, Schicksale, Belohnungen und Strafen hervorgingen; — so hebt das Dunkel an, und es bildet sich da eine lange Reihe sehr verschiedenartiger Auffassungen der Sache, wie die Lehren der verschiedenen Kirchen und der Philosophen sie aufgestellt haben, und weiter als bis zu Hypothesen, oder bis zum Glauben, ist es nicht zu bringen.

3) Die letzte, der rohen Wahrnehmung, der Sinnlichkeit und dem Versunkensein in das Irdische, entwachsene Ansicht, aber ebenfalls verschiedenartig modificirt, ist die, daß nicht bloß die Qualitäten der Seele (wie in 2), sondern auch die äußern Lebensverhältnisse der Menschen im Jenseits fortdauern, dort wiedergefunden werden sollen. Die rohen Vorstellungen ungebildeter Völker, und selbst noch die altgriechische, dichterische, wo jeder seine Geschäfte dort forttreiben werde, wie hier, der Jäger jagen, der Krieger kämpfen, nur schattenhafter als hier, bilden den Endpunkt.

Wenn wir nun auch nicht den Gegenstand im Phädon erschöpft und die Unsterblichkeit der Seele wirklich bewiesen glauben, oder in allem sonst beistimmen mögen; so wird dies Gespräch aber immer, sowohl als dialectische Uebung, wie auch durch die Reinheit und den Adel der Gesinnung, und durch die Feststellung vieler philosophischen Begriffe, wie zunächst auch der Methode der Speculation, und der Weise der Begründung der Begriffe (S. 101) höchst bedeutsam und belehrend erscheinen. Seine genaue Werthbestimmung wird ihm jedoch so, wie vielen andern Gesprächen, erst in dem zweiten Theile unseres Werkes werden können, wo wir es sowohl als Glied der ganzen philosophischen Lehre Platons, wie auch in Verbindung mit der bis zu Platon hin entwickelten Philosophie überhaupt, also in seinem geschichtlichen Verhältnisse, zu beurtheilen haben, und es also dort sein

volles Licht und seine eigentliche Deutung und Würdigung nur empfangen kann.

Inhalt.

A. Einleitung.

(57) Phädon, der bei des Sokrates Tode zugegen gewesen, wird vom Echekrates über des Lehrers und Freundes letzte Stunden und was er gesprochen, befragt. Nach-
(58) dem jener von dem Aufschub durch das nach Delos gesandte Schiff (dessen schon im Kriton erwähnt wor-
(59) den); von der wunderbar ruhigen Stimmung, welche die Reden und das Benehmen des Sokrates hervorgebracht, berichtet und die Anwesenden aufgezählt hat, kommt er auf den Gegenstand selbst, und zwar zuerst auf den

B. Geschichtlichen Theil.

Die Freunde waren immer um den Sokrates gewesen; an dem Todestage hatten sie sich dann besonders früh eingefunden. Die Elf-Männer waren aber eben dort, um ihm die Fesseln ab zu nehmen und ihm anzukündigen, daß er an diesem Tage sterben müsse. Als jene fort waren, wurden die Freunde eingelassen, und fanden
(60) Xanthippe wehklagend neben ihm sitzen. Bald läßt er sie aber, die sich in ihrem Schmerz nicht mäßigen kann, nach Hause führen. — Der Schmerz an seinem Fuße, von den Fesseln erzeugt, giebt Anlaß über die wunderbare Verbindung von dem, was man angenehm nennt, und dessen Gegentheil, das Schmerzhafte, zu sprechen, die mit ihren Endpunkten gleichsam an einander geknüpft scheinen. Aesop würde daraus eine Fabel gemacht haben.

Die Erwähnung des Aesop führt den Cebes darauf zu fragen, wie es komme, daß Sokrates jetzt im Gefängnisse äsopische Fabeln bearbeitet und andere Gedichte gemacht habe, was er vorher nie gethan. Ein wieder-

kehrender Traum sei die Veranlassung, erklärt Sokrates. Dieser habe ihm befohlen, die Musenkunst (μουσικη) zu treiben. Anfangs habe er geglaubt, daß er dadurch
(61) nur angefeuert werden solle, noch eifriger zu betreiben, was bisher: die Weisheit; was die höchste Musenkunst. Später aber habe ihm geschienen, daß diese volksmäßige damit gemeint gewesen, und so habe er Lieder auf den Gott gemacht. Jedoch habe er überlegt, daß ein Dichter nicht Gedanken, sondern Gedichte schaffen müsse (ποιειν μυθους αλλ' ου λογους). Da er aber eigene Dichtungen nicht zu erschaffen vermocht, so habe er äsopische Dichtungen umgebildet [1]). — Dies war des Sokrates Antwort, und zugleich hieß er dem Evenus, der danach gefragt, Heil wünschen und ihm sagen, wenn er weise sei, so solle er ihm (dem Sokrates) nachfolgen. Da Simmias dessen Geneigtheit dazu bezweifelt, so findet Sokrates dadurch Veranlassung zu den ferneren Betrachtungen.

C. Wissenschaftlicher Theil.

I. Denen es heilsamer erscheint zu sterben, als zu leben, die dürfen sich aber doch nicht das Leben nehmen.

(62) Nach den Geheimlehren stehen die Menschen auf einem Wachposten, den sie nicht verlassen dürfen. Dann heißen auch die Götter die Pfleger und Herren der Menschen, und diese deren Besitzthum. Ohne den Willen der Götter darf daher keiner das Leben verlassen.

II.

---

[1]) Diese Stelle enthält in der Kürze die Angabe des Wesens der Dichtkunst und ihres Unterschiedes von der Philosophie, was in andern Werken ausführlicher noch zur Sprache gebracht wird, und zum Theil auch noch im Jon. — Die Dichtkunst heißt hier volksmäßige Musenkunst, populaire, gemeinverständliche, im Gegensatz der Philosophie; sie hat Erzählungen, (μυθοι), d. i. Ereignisse, Dichtungen, überhaupt Anschauungen, zu geben, nicht aber Begriffe, Gedanken oder wissenschaftliche Reden (was alles das vieldeutige Wort λογος umfaßt.) Kurz, der Philosoph hat die Begriffe, Ideen selbst, darzustellen; der Dichter aber sie nur zu veranschaulichen, sie in ihrer Besonderung und Erscheinung zu geben.

II. Aber freudig müssen die Weisen sterben, wenn die Götter es bestimmen, weil sie das alsdann rein und vollständig erringen, wonach sie hier streben: die Wahrheit.

Der Einwand, daß sterben zu wollen thöricht wäre, weil man sich doch so guten Herren, wie die Götter, nicht entziehen möge, wird leicht widerlegt, indem Sokrates
(63) dessen gewiß ist, zu bessern Menschen zu kommen und eben die guten Herren zu behalten. — Dann werde auch den Guten anderes und besseres zufallen, als den Schlechten.
(64) Ueberdies strebt ein wahrer Philosoph nur darnach zu sterben. Denn was ist der Tod? Doch nur die Trennung der Seele von dem Körper. Nun wird doch der Weise alle die körperlichen Lüste und Reizungen verschmähen, und ganz seine Aufmerksamkeit der Seele zuwenden; also die Seele vom Körper absondern. —
(65) Denn hindert der Körper nicht das Denken (die Thätigkeit der Seele, φρονησις)? Gewinnt man durch Sinneswerkzeuge die Wahrheit? Wenn man mittels des Denkens das Wesen der Dinge erforscht, so hindern die Sinneseindrücke nur dabei. Durch die Wahrnehmungen aber hat man von Nichts die Wesenheit er-
(66) faßt; sondern nur im reinen Denken, und möglichst befreit von allen Einwirkungen des Körperlichen. In Verbindung mit dem Leibe gelangt die Seele nie zu ihrem Ziele, der Wahrheit. Alle Uebel, die sie umgeben und sie hindern, kommen ihr durch den Leib. Also nie,
(67) oder erst nach dem Tode, gewinnt der Weise das Ziel, wonach er strebt; und hier kommt er ihm um so näher, je mehr er sich von dem Körperlichen trennt. — Wie sollte also Jemand, der stets nach der Weisheit gestrebt, den Tod fürchten, da er sie erst völlig durch die-
(68) sen gewinnen kann. Wenn Viele nach den Verlusten menschlicher geliebter Wesen freiwillig in die Unterwelt gehen wollen, in der Hoffnung, diese dort wieder zu sehen; wie sollte denn der nicht gern sterben, der gewiß glaubt dort die Weisheit anzutreffen? — Wer also unwillig stirbt, ist nicht ein Weisheitsfreund (Philosoph), sondern ein Freund des Leibes, (der irdischen Dinge, des

sinnlichen Lebens), er liebt Besitzthum, Ehre. Ein Solcher ist auch nicht wahrhaft tapfer; denn gilt der Tod für das größte Uebel, so kann er ihn alsdann nur aus Furcht vor noch größeren Uebeln erdulden (als etwa Schande, Armuth); also wäre er aus Feigheit tapfer, was doch ungereimt. Nach auch kann ihm Sittlichkeit zukommen, die sich von den Begierden nicht fortreißen läßt, sondern gegen diese gleichgültig und an sich angemessen
(69) sichzeigt. Denn jener widersteht der Lust nur, um einer andernLust nicht beraubt zu werden. Nicht ein solcher Austausch (Berechnung des Kleinern gegen das Größere) ist Tapferkeit und Sittlichkeit, oder auch Gerechtigkeit, und wahre Tugend überhaupt, sondern dies ist reine Vernünftigkeit (φρονησις, das die Wahrheit auffindende Denken). Also ist eine Reinigung (Befreiung von der Sinnlichkeit, den irdischen, leiblichen Anforderungen und daraus erwachsenden Uebeln) der Weisen Geschäft, was Sokrates im Leben geübt hat und jenseits erfahren werde, ob er es recht getrieben. Er muß also gern sterben, weil er dort nicht minder treffliche Herrn und Freunde (und die Weisheit selbst) anzutreffen hofft.

III. Das Vorige beruht aber auf der Frage von der Unsterblichkeit der Seele. Diese soll bewiesen werden: a) Aus dem Begriffe der Gegensätze, die immer in einander übergehn, und so also auch Leben und Sterben, wo denn das Leben (die Seele) aus dem Todten geboren wird und demnach stets wiederkehrt.

(70) Cebes findet alles Bisherige sehr schön; nur bleibe der Zweifel Vieler zu lösen übrig: „Ob die Seele der Gestorbenen noch da ist und irgend Kraft und Denkvermögen (φρονησις) besitzt?" — Sokrates erwähnt einer alten Rede, nach welcher die Lebenden von den Todten herkommen, und dadurch also die Unsterblichkeit der Seele angenommen wäre; aber er will andre Beweise dafür geben. Mit dem allgemeinen Satze beginnt die Betrachtung: daß Jedes aus seinem Entgegengesetzten entsteht, sofern es ein solches hat, wie das Schöne aus dem Häßlichen, das Gerechte aus
(71) dem Ungerechten u. s. w., und umgekehrt. Dem Leben

aber steht gegenüber das Sterben. Da das Uebergehn aus einem Gegensatz in den andern immer ein Werden ergiebt, so hat jeder Gegensatz ein zwiefaches Werden, also auch das Leben und das Sterben, indem es aus dem Leben in das Sterben, und aus dem Sterben in das Leben übergeht.

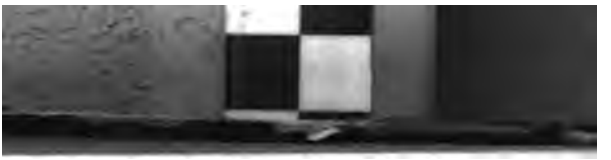
(72) Es müssen also die Seelen, die durch das Sterben den Leib verlassen, wo sich befinden, und von dort aus wiederkehrend, wieder ein Leben erzeugen. Wenn die Gegensätze nicht wechselten und nicht wie im Kreise herumgingen, so würde Alles zuletzt einerlei Gestalt haben und einerlei Zustand und das Werden ein Ende haben. Es geht aber in Wahrheit auch ein Werden aus dem Sterben hervor, und zwar ein besseres Sein für die Guten und ein schlechteres für die Bösen.

b) Da ferner das Lernen nur ein Wiedererinnern ist, so muß die Seele schon dagewesen sein, ehe sie in den Körper kam.

(73) Als Beweis für das erstere wird angeführt: Wenn man sich etwas erinnern soll, so muß man es vorher gewußt haben. Ferner kann man sich durch irgend eine Wahrnehmung an etwas diesem Entsprechendes erinnern, aber auch an etwas, das von ihm verschieden ist:

(74) so durch eine Leyer an einen Mann. — Wenn man sich nun durch das Uebereinstimmende (ὅμοιον) an etwas erinnert, so kann die Aehnlichkeit größer oder geringer sein. Aber auch völlig gleich (ἴσον) nennen wir Manches, was jedoch nicht sowohl von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, als vielmehr von dem Gleichen selbst, (dem Begriffe desselben) gilt, und welches doch wirklich existirt [2]). Die Erkenntniß dieses Gleichen (an sich, des Begriffs) können wir jedoch nicht durch die daseinlichen gleichen Dinge, wie etwa Steine, Hölzer u. s. w. haben, da es davon doch sehr verschieden ist. Es kann nämlich nicht auch zugleich ungleich sein, wie das er-

[2]) Die Lehre, daß die Ideen wirklich da sind, existiren, und daß sie das eigentliche Sein oder Wesen der Dinge ausmachen, so wie ihnen den Namen auch verleihen, kommt hier schon häufig genug und hinlänglich klar dargestellt vor. Aber schon im Euthyphron ist dessen gedacht; s. zunächst Anm. 5 daselbst.



zu thun bringe ihm hier keinen Vortheil noch Ehre, und dort würde er nicht gut aufgenommen werden. Nicht von den Gesetzen, sondern nur von Menschen geschehe ihm Unrecht; (und da alles Menschliche die Schwäche als Begleitung hat; so ist auch im Staate die Handhabung der Gesetze demselben Uebel unterworfen, und von dem als ein Unglück anzusehn, welcher dadurch leidet.) Daher dürfe er nicht auf die Reden des Kriton, sondern auf die der Gesetze hören."

4. Phädon.

Einleitung.

Die drei vorausgehenden Werke bilden, von der geſchichtlichen Seite betrachtet, ein Ganzes, welches ſich dieſem gegenüberſtellt. Euthyphron nämlich macht die Einleitung; giebt den Grund der Anklage, die Charakteriſtik der Richter, und deutet den Sokrates als theoretiſchen Philoſophen an; die Apologie, oder Vertheidigung, ſtellt ihn als Lehrer, Beſſerer der Athener, zunächſt als practiſchen Philoſophen und ſo im Verhältniß zu ſeinen Mitbürgern dar; der Kriton dagegen offenbart ihn als Bürger, ſeine Geſinnung, ſein Verhältniß zum Staat, oder zum Ganzen. Alle drei zuſammen aber befaſſen ihn als Erdenbürger, in ſeinem Verhältniß zum Hier. Der Phädon dagegen ſtreift die Banden des Daſeinlichen ab, und führt hinüber in das Jenſeits; er lehrt die Erhebung der Seele über das Leben und ihre Unſterblichkeit. Unſere Bewunderung für den ruhig dem Tode entgegenſehenden Weiſen wird eben ſo ſehr geweckt, wie unſer Antheil und unſere Trauer bei ſeinem Hinſcheiden rege gemacht.

In dem wissenschaftlichen Theile ist es zunächst das Verhältniß der Seele und des Leibes, welches festgestellt wird. Wahrheit und Sittlichkeit sind die Objecte der Seele — der vernünftigen, weisen; — sich freihalten soll sie von den Dingen der Sinnlichkeit, den Lüsten und Begierden, welche die Seele in ihrem Streben hemmen; frei vom Körper nur kann sie der Wahrheit theilhaftig werden; hier ist es nur theilweise in dem Denken, der Speculation, dem sich Zurückziehen in die reinen Begriffe, Ideen, möglich; völlig aber wird es nur im Tode erreicht; daher der Weise auch freudig, wenn die Gottheit es will, sterben muß. So lange er aber, nach deren Willen, in dieser Verbannung, im Irdischen, sich befindet, muß er eben die Seele veredeln, reinigen, freihalten von dem aus dem Körperlichen stammenden Bösen; sie muß den Körper beherrschen; dann wird sie selig. Umgekehrt aber, läßt sie sich von dem Körper leiten und nimmt gleichsam von seinen Stoffen in sich auf, so wird sie ungeistiger, schlechter, unselig, kehrt nicht zur Gottheit zurück, sondern beginnt eine Wanderung durch den Hades und durch mehre andre Körper auf der Erde.

Der eigentliche Mittelpunkt des Gesprächs aber ist die Unsterblichkeit der Seele, worauf eben das Erwähnte sich gründet, und diese vorausgesetzt hat.

Hier ist aber wieder der Ausgangspunct die Frage: Was ist die Seele. Nach Platon's Lehre: ein einfaches, geistiges, göttliches Wesen, das die Ideen, die Urbilder der Dinge, die reinen Begriffe, mitbringt. So wie sie aber die Gemeinschaft mit dem Körper eingeht, so werden ihre Kräfte gleichsam gebunden, sie ist sich ihrer nicht bewußt, vergleichungsweise in dem Zustande des Schlafes, und vergißt die Ideen. Hier im Körper aber soll sie nun eine Entwickelung gewinnen (eine Erziehung, Bildung παιδεια S. 107) und Nahrung; sie soll sich theils durch die Wahrnehmungen und theils durch das unmittelbare, sich blos in den Regionen des Nicht-Wahrnehmbaren, der Begriffe, bewegende Denken, der

Ideen wieder erinnern, sich ihrer bewußt werden, und mittels dieser auch ein entsprechendes, vernünftiges, sittliches Wollen und Handeln sich bereiten. Somit würde dies einfache, sich selbst stets gleiche Wesen, sich mit vielem Irdischen, Wandelbaren verbinden, sich damit umgeben.

Wenn nun die Seele ein einfaches Wesen ist, so muß sie auch unsterblich sein, welcher Beweis, als der letzte und entscheidendste, geführt wird.

I. Es werden hier aber mit dem Namen Seele eigentlich zwei Begriffe zusammengefaßt, die sich besser trennen lassen: Geist und Seele. Der Geist nämlich ist das Göttliche, Einfache, Unveränderliche und Unzerstörbare, der die Ideen, als ebenfalls ewige und einfache, unkörperliche in sich hätte. Die Seele aber ist dasjenige, was aus der Verbindung des Geistes mit dem Körper hervorgeht: die Wahrnehmungen, Lüste, Begierden, das Wollen und Handeln überhaupt. Beide, Geist und Seele, sind zwar in der Wirklichkeit als eine organische Einheit zu betrachten, aber im Denken doch wieder zu sondern. Der Geist ist nämlich das Saamenkorn, das die spätere Pflanze, ehe sie sich entwickelt und in die Erscheinung tritt, unsichtbar, aber in der Grundform und dem Vermögen nach, in sich hat. Eben so ist noch eine andere Modification des Geistes da, das Lebensprincip für die sichtbaren, organischen Dinge, oder den Naturgeist, welcher den Leib hervortreibt; — nämlich wohl dasjenige, was man als die sogenannten Imponderabilien auffaßt und die weiter und verschieden modificirt als solche: Licht, Wärme, Electricität u. s. w. zur Erscheinung kommen, in der That aber nur eins sind, und als die eine Grundlage eben den Geist als allgemeine Lebenskraft, und an sich unsichtbar wie jedes Allgemeine, Begriff, Idee, besitzen. — Dieses Lebensprincip ist denn auch als dasjenige anzusehen, was das Band, die Verknüpfung zwischen dem

Leibe und der Seele bewirkt. Dieser Leib aber kann auch wieder zwei Namen erhalten nach den zwei Rücksichten: als er in Verbindung mit der Seele ist, in Wechselwirkung mit ihr steht, — durch die Nerven, — und dann Leib heißt; oder als bloß auf das materiell Daseiende und dessen Bestandtheile gesehen und er dann Körper (das germanisirte corpus) genannt wird. Diese Unterscheidung haben wir aber unten in der Inhaltsangabe auch nicht weiter berücksichtigt und immer denselben Begriff dabei gedacht, wenn wir bald das Wort Körper und bald Leib gebrauchen.

Auch haben wir, dem Platon folgend, immer des Wortes Seele uns bedient obgleich öfters wohl Geist zweckmäßiger gewesen wäre, wodurch aber der Inhalt sich geändert hätte.

II. In Hinsicht der Ideen, so ist auch noch, des bessern Verständnisses wegen, hier zu erwähnen, daß sie auf verschiedene Weise aufgefaßt werden können:

1) Ob sie wirklich da sind, existiren, Wesenheiten ausmachen, wie Platon es annimmt, oder ob sie nur Worte, ohne entsprechende Realität sind; eine Streitfrage, die schwierig, zu vielen Spitzfindigkeiten führt, oft nur Wortstreit ist. Nur so viel mag hier darüber noch bemerkt werden, daß, wer rein materialistischer Ansicht ist, auch ihre Wesenheit natürlich leugnen muß; wer aber die Gottheit anerkennt, dann auch die unkörperlichen Gedanken als existirend, seiend gelten lassen muß. Es kann nur die Vorstellung des sinnlich Daseienden verwirren, welche nämlich, dem Nichtabstrahirenden, allein als existirendes, erscheint, und eine andere Existenz, als die sinnliche, schwer zu denken fällt.

2) Dann aber ist es die Frage: Ob die Ideen, die reinen höchsten Begriffe, als fertige im Geiste sofort wirklich ruhende mitgebracht und, nur von ihm, bei seiner Verbindung mit dem Körper, vergessen werden; und ob sie dann, als ganz den göttlichen Gedanken gleiche, geweckt werden können; oder ob sie vielmehr als menschliche Ideen, sich von den göttlichen unterscheiden und ein geistiger Leib

gleichsam, oder ein Abbild von jenen nur sind, die zu erzeugen die Fähigkeit natürlich auch angeboren, d. i. im Geiste belegen sein muß; aber ihre Wirklichwerdung, (Vollendung, Entelechie) nicht ein bloßes Erinnern, Wecken sein kann, da sie vielmehr erst durch das Daseiende und aus ihm, mittels des Denkens, erzeugt werden konnten. Das Daseiende nämlich ist selbst nach den göttlichen Ideen geschaffen und diese ruhen in ihm; durch die Wahrnehmung desselben und durch den Gebrauch des Denkvermögens, würden nun also die Ideen erzeugt, (nicht bloß geweckt,) es ginge gewissermaßen ein chemischer Prozeß in uns vor. Sind die Producte desselben nun nicht ganz gleich den göttlichen Ideen, nicht völlig dasselbe, wie sie, so müssen sie doch für eine Nachbildung, eine andere, gröbere irdische Form derselben gelten. (Mehres über diesen Gegenstand wird zunächst auch Menon darbieten.)

III. Was dann endlich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele selbst betrifft, so ist diese hier als eine nicht völlig zu beweisende, auch anerkannt; sondern mehr als ein Glauben, ein Ueberzeugtsein, die verschiedene Formen und Gewißheiten zuläßt. Wenn wir den Begriff Seele in den von Geist und Seele zerlegen, so erhalten wir folgende Weisen der Auffassung und des Beweises.

1) Wenn nur von der Unsterblichkeit des Geistes die Rede ist, daß dieser nämlich nur zum Urgeiste, rein wie er ist, zurückkehrt: so ist dafür weiter kein besonderer Beweis nöthig, sondern er ist einer mit dem Begriffe von Geist, der unwandelbar, stets derselbe, unvergänglich ist; denn dieser Geist für sich, wenn er einen Körper bewohnt hat, und ihn verläßt, kann als solcher dann doch nicht untergehn.

2) Handelt es sich aber auch um die Unsterblichkeit der Seele, und also um die Fortdauer alles dessen, was der Geist an Wissen, Tugend oder Laster, Sünde, kurz durch die Verbindung mit dem Leibe im Leben erzeugt und an sich hat, d. i. die Seele für sich; ob das nach dem Tode auch fortbesteht, oder ob es theilweise oder ganz verloren gehen

werde; und wenn es bliebe, was der Seele zusammt dem Geiste daraus für Zustände, Schicksale, Belohnungen und Strafen hervorgingen; — so hebt das Dunkel an, und es bildet sich da eine lange Reihe sehr verschiedenartiger Auffassungen der Sache, wie die Lehren der verschiedenen Kirchen und der Philosophen sie aufgestellt haben, und weiter als bis zu Hypothesen, oder bis zum Glauben, ist es nicht zu bringen.

3) Die letzte, der rohen Wahrnehmung, der Sinnlichkeit und dem Versunkensein in das Irdische, entwachsene Ansicht, aber ebenfalls verschiedenartig modificirt, ist die, daß nicht bloß die Qualitäten der Seele (wie in 2), sondern auch die äußern Lebensverhältnisse der Menschen im Jenseits fortdauern, dort wiedergefunden werden sollen. Die rohen Vorstellungen ungebildeter Völker, und selbst noch die altgriechische, dichterische, wo jeder seine Geschäfte dort forttreiben werde, wie hier, der Jäger jagen, der Krieger kämpfen, nur schattenhafter als hier, bilden den Endpunkt.

Wenn wir nun auch nicht den Gegenstand im Phädon erschöpft und die Unsterblichkeit der Seele wirklich bewiesen glauben, oder in allem sonst beistimmen mögen; so wird dies Gespräch aber immer, sowohl als dialectische Uebung, wie auch durch die Reinheit und den Adel der Gesinnung, und durch die Feststellung vieler philosophischen Begriffe, wie zunächst auch der Methode der Speculation, und der Weise der Begründung der Begriffe (S. 101) höchst bedeutsam und belehrend erscheinen. Seine genaue Werthbestimmung wird ihm jedoch so, wie vielen andern Gesprächen, erst in dem zweiten Theile unseres Werkes werden können, wo wir es sowohl als Glied der ganzen philosophischen Lehre Platons, wie auch in Verbindung mit der bis zu Platon hin entwickelten Philosophie überhaupt, also in seinem geschichtlichen Verhältnisse, zu beurtheilen haben, und es also dort sein

volles Licht und seine eigentliche Deutung und Würdigung nur empfangen kann.

Inhalt.

A. Einleitung.

(57) Phädon, der bei des Sokrates Tode zugegen gewesen, wird vom Echekrates über des Lehrers und Freundes letzte Stunden und was er gesprochen, befragt. Nach-
(58) dem jener von dem Aufschub durch das nach Delos gesandte Schiff (dessen schon im Kriton erwähnt wor-
(59) den); von der wunderbar ruhigen Stimmung, welche die Reden und das Benehmen des Sokrates hervorgebracht, berichtet und die Anwesenden aufgezählt hat, kommt er auf den Gegenstand selbst, und zwar zuerst auf den

B. Geschichtlichen Theil.

Die Freunde waren immer um den Sokrates gewesen; an dem Todestage hatten sie sich dann besonders früh eingefunden. Die Elf-Männer waren aber eben dort, um ihm die Fesseln ab zu nehmen und ihm anzukündigen, daß er an diesem Tage sterben müsse. Als jene fort waren, wurden die Freunde eingelassen, und fanden
(60) Xanthippe wehklagend neben ihm sitzen. Bald läßt er sie aber, die sich in ihrem Schmerz nicht mäßigen kann, nach Hause führen. — Der Schmerz an seinem Fuße, von den Fesseln erzeugt, giebt Anlaß über die wunderbare Verbindung von dem, was man *angenehm* nennt, und dessen Gegentheil, das Schmerzhafte, zu sprechen, die mit ihren Endpunkten gleichsam an einander geknüpft scheinen. Aesop würde daraus eine Fabel gemacht haben.

Die Erwähnung des Aesop führt den Cebes darauf zu fragen, wie es komme, daß Sokrates jetzt im Gefängnisse äsopische Fabeln bearbeitet und andere Gedichte gemacht habe, was er vorher nie gethan. Ein wieder-

kehrender Traum sei die Veranlassung, erklärt Sokrates. Dieser habe ihm befohlen, die Musenkunst (μουσικη) zu treiben. Anfangs habe er geglaubt, daß er dadurch
(61) nur angefeuert werden solle, noch eifriger zu betreiben, was bisher: die Weisheit; was die höchste Musenkunst. Später aber habe ihm geschienen, daß diese volksmäßige damit gemeint gewesen, und so habe er Lieder auf den Gott gemacht. Jedoch habe er überlegt, daß ein Dichter nicht Gedanken, sondern Gedichte schaffen müsse (ποιειν μυθους αλλ' ου λογους). Da er aber eigene Dichtungen nicht zu erschaffen vermocht, so habe er äsopische Dichtungen umgebildet [1]). — Dies war des Sokrates Antwort, und zugleich hieß er dem Evenus, der danach gefragt, Heil wünschen und ihm sagen, wenn er weise sei, so solle er ihm (dem Sokrates) nachfolgen. Da Simmias dessen Geneigtheit dazu bezweifelt, so findet Sokrates dadurch Veranlassung zu den ferneren Betrachtungen.

C. Wissenschaftlicher Theil.

I. Denen es heilsamer erscheint zu sterben, als zu leben, die dürfen sich aber doch nicht das Leben nehmen.

(62) Nach den Geheimlehren stehen die Menschen auf einem Wachposten, den sie nicht verlassen dürfen. Dann heißen auch die Götter die Pfleger und Herren der Menschen, und diese deren Besitzthum. Ohne den Willen der Götter darf daher keiner das Leben verlassen.

II.

---

[1]) Diese Stelle enthält in der Kürze die Angabe des Wesens der Dichtkunst und ihres Unterschiedes von der Philosophie, was in andern Werken ausführlicher noch zur Sprache gebracht wird, und zum Theil auch noch im Jon. — Die Dichtkunst heißt hier volksmäßige Musenkunst, populaire, gemeinverständliche, im Gegensatz der Philosophie; sie hat Erzählungen, (μυθοι), d. i. Ereignisse, Dichtungen, überhaupt Anschauungen, zu geben, nicht aber Begriffe, Gedanken oder wissenschaftliche Reden (was alles das vieldeutige Wort λογος umfaßt.) Kurz, der Philosoph hat die Begriffe, Ideen selbst, darzustellen; der Dichter aber sie nur zu veranschaulichen, sie in ihrer Besonderung und Erscheinung zu geben.

II. Aber freudig müssen die Weisen sterben, wenn die Götter es bestimmen, weil sie das alsdann rein und vollständig erringen, wonach sie hier streben: die Wahrheit.

Der Einwand, daß sterben zu wollen thöricht wäre, weil man sich doch so guten Herren, wie die Götter, nicht entziehen möge, wird leicht widerlegt, indem Sokrates
(63) dessen gewiß ist, zu bessern Menschen zu kommen und eben die guten Herren zu behalten. — Dann werde auch den Guten anderes und besseres zufallen, als den Schlechten.
(64) Ueberdies strebt ein wahrer Philosoph nur darnach zu sterben. Denn was ist der Tod? Doch nur die Trennung der Seele von dem Körper. Nun wird doch der Weise alle die körperlichen Lüste und Reizungen verschmähen, und ganz seine Aufmerksamkeit der Seele zuwenden; also die Seele vom Körper absondern. —
(65) Denn hindert der Körper nicht das Denken (die Thätigkeit der Seele, φρονεῖν)? Gewinnt man durch Sinneswerkzeuge die Wahrheit? Wenn man mittels des Denkens das Wesen der Dinge erforscht, so hindern die Sinneseindrücke nur dabei. Durch die Wahrnehmungen aber hat man von Nichts die Wesenheit er-
(66) faßt; sondern nur im reinen Denken, und möglichst befreit von allen Einwirkungen des Körperlichen. In Verbindung mit dem Leibe gelangt die Seele nie zu ihrem Ziele, der Wahrheit. Alle Uebel, die sie umgeben und sie hindern, kommen ihr durch den Leib. Also nie,
(67) oder erst nach dem Tode, gewinnt der Weise das Ziel, wonach er strebt; und *hier* kommt er ihm um so näher, je mehr er sich von dem Körperlichen trennt. — Wie sollte also Jemand, der stets nach der Weisheit gestrebt, den Tod fürchten, da er sie erst völlig durch die-
(68) sen gewinnen kann. Wenn Viele nach den Verlusten menschlicher geliebter Wesen freiwillig in die Unterwelt gehen wollen, in der Hoffnung, diese dort wieder zu sehen; wie sollte denn der nicht gern sterben, der gewiß glaubt dort die Weisheit anzutreffen? — Wer also unwillig stirbt, ist nicht ein Weisheitsfreund (Philosoph), sondern ein Freund des Leibes, (der irdischen Dinge, des

sinnlichen Lebens), er liebt Besitzthum, Ehre. Ein Solcher ist auch nicht wahrhaft tapfer; denn gilt der Tod für das größte Uebel, so kann er ihn alsdann nur aus Furcht vor noch größeren Uebeln erdulden (als etwa Schande, Armuth); also wäre er aus Feigheit tapfer, was doch ungereimt. Nach auch kann ihm Sittlichkeit zukommen, die sich von den Begierden nicht fortreißen läßt, sondern gegen diese gleichgültig und an sich angemessen
(69) sichzeigt. Denn jener widersteht der Lust nur, um einer andern Lust nicht beraubt zu werden. Nicht ein solcher Austausch (Berechnung des Kleinern gegen das Größere) ist Tapferkeit und Sittlichkeit, oder auch Gerechtigkeit, und wahre Tugend überhaupt, sondern dies ist reine Vernünftigkeit (φρονησις, das die Wahrheit auffindende Denken). Also ist eine Reinigung (Befreiung von der Sinnlichkeit, den irdischen, leiblichen Anforderungen und daraus erwachsenden Uebeln) der Weisen Geschäft, was Sokrates im Leben geübt hat und jenseits erfahren werde, ob er es recht getrieben. Er muß also gern sterben, weil er dort nicht minder treffliche Herrn und Freunde (und die Weisheit selbst) anzutreffen hofft.

III. Das Vorige beruht aber auf der Frage von der Unsterblichkeit der Seele. Diese soll bewiesen werden: a) Aus dem Begriffe der Gegensätze, die immer in einander übergehn, und so also auch Leben und Sterben, wo denn das Leben (die Seele) aus dem Todten geboren wird und demnach stets wiederkehrt.

(70) Cebes findet alles Bisherige sehr schön; nur bleibe der Zweifel Vieler zu lösen übrig: „Ob die Seele der Gestorbenen noch da ist und irgend Kraft und Denkvermögen (φρονησις) besitzt?" — Sokrates erwähnt einer alten Rede, nach welcher die Lebenden von den Todten herkommen, und dadurch also die Unsterblichkeit der Seele angenommen wäre; aber er will andre Beweise dafür geben. Mit dem allgemeinen Satze beginnt die Betrachtung: daß Jedes aus seinem Entgegengesetzten entsteht, sofern es ein solches hat, wie das Schöne aus dem Häßlichen, das Gerechte aus
(71) dem Ungerechten u. s. w., und umgekehrt. Dem Leben

aber steht gegenüber das Sterben. Da das Uebergehn aus einem Gegensatz in den andern immer ein Werden ergiebt, so hat jeder Gegensatz ein zwiefaches Werden, also auch das Leben und das Sterben, indem es aus dem Leben in das Sterben, und aus dem Sterben in das Leben übergeht.

(72) Es müssen also die Seelen, die durch das Sterben den Leib verlassen, wo sich befinden, und von dort aus wiederkehrend, wieder ein Leben erzeugen. Wenn die Gegensätze nicht wechselten und nicht wie im Kreise herumgingen, so würde Alles zuletzt einerlei Gestalt haben und einerlei Zustand und das Werden ein Ende haben. Es geht aber in Wahrheit auch ein Werden aus dem Sterben hervor, und zwar ein besseres Sein für die Guten und ein schlechteres für die Bösen.

b) Da ferner das Lernen nur ein Wiedererinnern ist, so muß die Seele schon dagewesen sein, ehe sie in den Körper kam.

(73) Als Beweis für das erstere wird angeführt: Wenn man sich etwas erinnern soll, so muß man es vorher gewußt haben. Ferner kann man sich durch irgend eine Wahrnehmung an etwas diesem Entsprechendes erinnern, aber auch an etwas, das von ihm verschieden ist:

(74) so durch eine Leyer an einen Mann. — Wenn man sich nun durch das Uebereinstimmende (ὅμοιον) an etwas erinnert, so kann die Aehnlichkeit größer oder geringer sein. Aber auch völlig gleich (ἴσον) nennen wir Manches, was jedoch nicht sowohl von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, als vielmehr von dem Gleichen selbst, (dem Begriffe desselben) gilt, und welches doch wirklich existirt [2]). Die Erkenntniß dieses Gleichen (an sich, des Begriffs) können wir jedoch nicht durch die daseinlichen gleichen Dinge, wie etwa Steine, Hölzer u. s. w. haben, da es davon doch sehr verschieden ist. Es kann nämlich nicht auch zugleich ungleich sein, wie das er-

[2]) Die Lehre, daß die Ideen wirklich da sind, existiren, und daß sie das eigentliche Sein oder Wesen der Dinge ausmachen, so wie ihnen den Namen auch verleihen, kommt hier schon häufig genug und hinlänglich klar dargestellt vor. Aber schon im Euthyphron ist dessen gedacht; s. zunächst Anm. 5 daselbst.

scheinende Gleiche sich immer in vielen Beziehungen zeigt (der Begriff des Gleichen ist nämlich in ihm, und durch diesen erhält es eben seinen Namen, aber außer dem hat er noch viel Anderes an sich, als Materielles.) Es bleibt das sichtbare Gleiche also hinter dem (unbedingt Gleichen, als Begriff) zurück, ist das Schlechtere (Unvollkommene). Wie aber könnte aus dem Schlechteren das Bessere erkannt werden? Wohl eher umgekehrt. Also muß der Begriff des Gleich dem unvollkommneren Gleichen in den Erscheinungen vorausgehn, und wir können ihn also nicht durch dieses erst erhalten, sondern müssen ihn vorher schon besessen haben. Und zwar vor der Geburt, denn mach dieser kommen uns erst die Wahrnehmungen und dann das Bewußtwerden des Gleichen, Guten, Rechten u. s. w. (der Begriffe, des Ursprünglichen, Höhern, das wir in uns trugen). Demnach bringen wir diese Begriffe mit als eine ursprüngliche Erkenntniß, die wir nur vergessen haben (ihrer uns eben nicht bewußt sind), und an die wir uns später im Leben wiedererinnern [a]), wo wir sie dann wissen d. i. eine Erkenntniß davon besitzen. Somit ist lernen nur wiedererinnern dessen, was die
(76) Seele, als sie bei der Geburt sich mit dem Körper verband, vergessen hatte, (dessen sie nicht bewußt blieb) und im Leben dann daran wieder erinnert wurde (ins Bewußtsein es zurück rief). Sind nun das Gute und Schöne und dergleichen Wesenheiten [b]) wirklich da,

---

[a]) Die Lehre von den Ideen ist schon im Kriton (vergl. dort Anm. 2) berührt; hier in der Einleitung ist auch schon über sie gesprochen; und öfters noch wird sie begegnen. Ueber das Erinnern derselben, — denn daß das Lernen dies nur sei, gilt natürlich nur von Ideen, Urbildern, nicht von geschichtlichen und wahrnehmbaren Dingen überhaupt, — aber insbesondere wird der Menon uns Ausführlicheres darbieten.

[b]) Die Wesenheiten (οὐσίαι) des Guten, Schönen u. s. w. als Ideen und wirklich existirende, ist eine stets wiederkehrende Lehre; s. auch Anm. 2. Zugleich aber können wir statt des Wesens der Dinge auch öfters unsere Begriffe setzen; beides hat dasselbe Object; im Wesen liegt die Hinsicht auf die Sache selbst, im Begriff aber wie jener in unsere Vorstellung sich verwandelt hat. Freilich sind nicht beide ganz dasselbe, der Begriff gilt uns aber doch für das Wesen des Dinges, wenn wir es auch nicht wirklich ganz erkennen. Von Einigem wissen wir nur daß es da

und dasjenige ursprüngliche Besitzthum, worauf wir alle Wahrnehmungen beziehen und sie ihm ähnlich finden: so muß eben so gewiß, als diese Wesenheiten (Begriffe) sind, auch unsere Seele sein und zwar schon vor der Geburt.

c) Sie muß aber auch nach dem Tode fortdauern, schon zufolge des Vorhergehenden (a und b), aber auch weil sie einfach, sich stets gleich, gestaltlos, dem Göttlichen überhaupt ähnlich ist.

(77) Leuchtet das Letzte auch den Freunden ein, so vermissen sie doch den Beweis davon, daß die Seele auch nach dem Tode — also unsterblich — sein wird. — Dieser ist aber durch die Verbindung der beiden eben ausgemachten Sätze (unter a und b) schon zu führen. Denn entsteht alles Lebende aus dem Gestorbenen (s. a), so muß auch die Seele, wenn sie vor unserm Leben da war und mit diesem in uns kam (s. b), aus dem Todten geboren sein, und kann mit unserm Sterben auch nicht vergehen, weil sie ja wieder geboren werden muß [5]). —

---

ist, mittels der Wahrnehmungen zunächst, von Anderem auch wie es ist (was schon wissen genannt wird) d. h. seine Beschaffenheiten, Eigenschaften; durch Beobachtung, Abstraction, analytisches Denken; und endlich durch das synthetische, speculative reine Denken erfassen wir das Was, oder die Wesenheit, die Idee der Dinge.

[5]) Dieser Beweis gilt dem Sokrates schon nicht als ausreichend, wie aus der Hinzufügung eines andern hervorgeht. Seine Schwäche liegt aber erst darin, daß, wenn man auch einräumt, daß die Gegensätze gleichsam aneinander geknüpft sind, wie es bildlich S. 60 heißt, und daß sie einer aus dem andern hervorgehn, oder vielmehr in einander übergehn, indem sie eine Grundlage haben und diese, sich verschiedenartig modificirend, dann in Pole endet, die einander gegenüberstehn; so ist von diesen Gegensätzen nur zu sagen, daß sie in der Wirklichkeit dieses thun können, nicht aber immer thun müssen. Der Begriff gut fordert immer, oder, wenn man will, erzeugt immer den Begriff schlecht; so wie er denn auch umgekehrt aus diesem entsteht; aber wenn er an etwas sich findet, als dessen Eigenschaft, so muß er nicht in den von schlecht übergehn. So könnte also auch Leben den Tod, und der Tod auch Leben gebären, aber müßte es nicht, und noch weniger immer fort, worauf auch eigentlich des Cebes Einwendung in d. S. 87 hinausläuft. — Dann würde ferner aber auch hierdurch eigentlich nur die Unsterblichkeit des Geistes, und nicht auch der Seele (s. die Einleitung), bewiesen, auf welche letztes aber dem Sokrates nur ankommt.

(78) Aber auch noch auf andere Weise soll es dargethan werden. — Das Zusammengesetzte kann auch wieder aufgelöst und also zerstört werden; das Einfache (nicht Zusammengesetzte) kann aber solches nicht erfahren, wenn anders überhaupt etwas unzerstörbar sein soll. Als solch Einfaches kann zunächst das gelten, was immer sich selbst gleich bleibt, was sich aber stets ändert, ist wohl das Zusammengesetzte. Das Wesen nun (αὐτὸ, oder der Begriff an sich), von dem das Sein oben (S. 76) anerkannt worden, ist doch ein solches sich Gleiches. So das Gleiche selbst (als Begriff), das Schöne u. s. w. Das viele Schöne aber, das in die Erscheinung tritt, ändert sich mannigfach [6]). Dies Erscheinende alles nun ist aber durch die Sinne wahrnehmbar und irgend wie gestaltet; dagegen kann jenes
(79) (sich) stets Gleiche nur durch das Denken der Vernunft (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ) erfaßt werden, ist gestaltlos und nicht zu sehn. So sind zwei Arten der Dinge da: die sichtbaren (oder überhaupt wahrnehmbaren) und die gestaltlosen. Die Seele aber ist der letzten, der Körper der ersten entsprechend. Wenn die Seele nun durch den Körper die Dinge betrachtet, so wird sie dann schwanken und irren; wenn sie aber durch sich nur betrachtet, so richtet sie sich auf das Reine, Ewige, und ist immer sich gleich und kommt zur Ruhe; und diesen Zustand nennt man vernünftiges Denken (φρο-

---

Denn setzen wir das erste Leben das wird, oder hier die erste Seele, so ist diese doch nur anfangs als Geist zu fassen. Soll nun der Tod als Gegensatz davon gedacht werden, so kann er doch es von nichts anderem hier sein, als von dem Ursprünglichen, Einfachen, also dem Geiste und nicht von dem, was dieser noch später an sich gebracht hat, also nicht von der Seele. So würde dann aus dem Tode ebenfalls nur wieder der Geist hervorgehn.

[6]) Nämlich die Idee des Schönen, die keine reale Existenz hat, kommt zu der Verwirklichung dadurch, daß sie Mannigfaches an sich nimmt, durch welches sie erscheint, wie als schöne Statue, als schönes Gedicht u. s. w. So wird es immer ein Anderes, ändert sich also vielfach, aber nur in diesem angenommenen Körper; die Idee an sich bleibt stets dieselbe.

νησις) [7]). Sind nun die Seele und der Körper ver-
(80) bunden, so muß die Seele herrschen. Die Seele ist demnach völlig ähnlich dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen (νοητος), Einfachen, Unauflöslichen, und sich immer Gleichen; der Körper aber dem Gegentheile. Trennt sich nun die Seele vom Körper, so wird sie zu dem guten und weisen Gotte gelangen, wenn sie so wenig wie möglich von dem Leibe an sich hat, und im Leben diesen floh und sich rein zu erhalten suchte, also
(81) auf die rechte Weise philosophirte und darauf dachte, leicht zu sterben. Sie lebt dann stets frei von allen Mängeln, und mit Gott. — Die Seelen aber, die in die Sinnlichkeit verloren, gelebt haben, trennen sich nicht ganz von dem Leibe, sondern sind mit dem Körperlichen verschlungen, werden dadurch schwerfällig und zu dem Irdischen zurückgezogen. Sie irren umher bis
(82) sie wieder in einen Körper geführt werden, etwa der Thiere u. s. w., und eine Seelenwanderung be-
(83—84) ginnt. Anders aber ist es mit den lernbegierigen Naturen, die nur auf das Denkbare und Gestaltlose gerichtet, nur der Vernunft folgen und das Wahre und Göttliche schauen [8]).

d) Einwendungen des Simmias und Cebes gegen die Fortdauer (c) der Seele, von denen jener dieselbe mit der Harmonie einer Leyer, dieser mit einem Weber vergleicht.

Sokrates fragt, ob das Gesagte befriedige; denn, wenn man es vollständig durchgehen wollte, so würde man wohl manches dagegen einzuwenden finden. — Sim-

---

[7]) Es sind hier die Wörter φρην, und daraus φρονησις, und νους und νοητος ganz gleichbedeutend zu nehmen. Bei den weiteren Schattirungen in den Bedeutungen treffen sie auch zusammen mit λογος. In der ursprünglichen Bedeutung haben sie ihre große Verschiedenheit; in dem abgeleiteten, uneigentlichen Sinne, aber fallen sie vielfach zusammen. Durch unsere Vernunft, Verstand, Urtheil, Begriff, Denken, u. s. w. werden sie, abwechselnd und nach Umständen, schärfer zu bezeichnen seiu.

[8]) Da die Lehre von der Seelenwanderung und dem Schicksale der Seele nach dem Tode überhaupt, hier für die Hauptsache nicht weiter entscheidend ist, ob sie so ganz wörtlich verstanden werden soll, oder nur bildlich, so unterlassen wir weiter die Aufmerksamkeit jetzt darauf abzulenken.

(85) mias nun meint, wenn gleich es unmöglich, oder doch sehr schwer erscheint, in diesem Leben von dem fraglichen Gegenstande etwas zu wissen, so dürfe man sich dadurch doch nicht abhalten lassen, darnach zu forschen, bis man selbst etwas darüber auffindet, oder, wenn man das nicht kann, möge man die zusagendste Meinung Anderer annehmen. Er bekennt, daß ihm das Gesagte nicht genügt. Gleiches könne man von der Leyer
(86) und ihrem Wohlklang (ἁρμονία) [9]) sagen: der Wohlklang sei etwas Unsichtbares, Unkörperliches, sehr Schönes und Göttliches; die Leyer selbst aber nebst den Saiten, als jenes Körper, seien körperlich zusammengesetzt, irdisch und dem Sterblichen ähnlich. Wenn nun die Leyer zerstört würde, so müßte der Wohlklang, als unsterblich, fortbestehen und irgend wo nachher sein. Und wenn Jemand nun die gehörige Mischung und einheitliche Verbindung (Harmonie) der Bestandtheile des Körpers für die Seele hielte, was wollte man dagegen sagen, wenn er behauptete, daß dann die Seele zuerst unterginge, wenn das, was wir Tod nen-
(87) nen, einträte? — Cebes sodann meint seinerseits, daß die Rede auf der alten Stelle sei. Daß die Seele vor der Geburt war, daß hält es für völlig bewiesen; nicht so aber, daß sie nach dem Tode irgend wo sei. Daß sie nicht stärker und dauerhafter als der Körper sein solle und früher als dieser untergehe, darin stimmt er dem Simmias nicht bei. Aber — sich auch eines Bildes bedienend, — meint er, man könne von einem Weber doch sagen, daß er länger dauere als seine Gewebe, wenn dies getragen werde. Nun müsse der Weber aber doch einmal sterbend, früher vergehen, als das Gewebe, was er eben anhabe, nachdem er nämlich schon mehrere andere aufgetragen habe. So auch die Seele (dem

[9]) Es läßt sich hier kein völlig entsprechender Ausdruck für das vieldeutige ἁρμονία finden. Das deutsche Harmonie scheint hier nicht völlig das zu sagen. Nicht von den musikalischen Verhältnissen der Töne ist hier zunächst die Rede, sondern von dem Tönen überhaupt, also auch dem Melodischen, es ist die Seele der Leyer selbst, das Geistige in ihr, die Musik, das Tönen überhaupt, gemeint.

Weber vergleichbar), sie könne nacheinander in mehre
(88) Körper sich hüllen (Seelenwanderung), aber zuletzt, nach allmähliger Erschöpfung nach dem Tode ihres letzten Körpers völlig vergehn, während dieser als Leichnam noch einige Zeit fort- und sie also überdauert. — Diese Reden machen auf die Versammlung großen Eindruck. — Sokrates wünscht, daß man nicht zu dem Glauben
(89) komme, daß, weil viele Reden nicht die Wahrheit enthielten, dann auch keine; und man also Feind der Reden (philosophischen Untersuchungen und Lehren) würde. Wie in allen Dingen, so seien die meisten von mittel-
(90) mäßigem Werthe (zu denen denn auch die beiden vorigen zu zählen), ganz schlechte und ganz vollendet gute aber selten. Viele reden auch bloß um Recht zu behal-
(91) ten; ihm aber komme es nicht so sehr darauf an, daß er Andere überrede, als daß er nur das sage, was ihm als recht gewiß erscheine. Die Freunde sollen also nicht darauf sehen, ob er (Sokrates) etwas sagt, sondern ob es die Wahrheit ist, und nur dann beistimmen. — Dann begiebt er sich an die Beantwortung der beiden letzten Reden.

e) Zuerst Simmias (in d) widerlegt, indem ihm ein Widerspruch nachgewiesen und die Verschiedenheit der Verhältnisse in seinem Bilde und der Seele gezeigt wird.

Simmias giebt zu, daß lernen nur erinnern sei, und daß die Seelen vorher wo gewesen (III. b), aber nicht, daß sie unsterblich seien (III c); was sich widerspricht. Ist
(92) ihm die Seele eine Harmonie, ein zusammengesetztes aus den Elementen des Körpers, durch diese erzeugt; so kann sie doch nicht früher da sein als diese, aus denen sie hervorgeht, wie es bei der Leyer auch der Fall ist. Eben so hört sie dann auch früher auf als jene da zu
(93) sein. — Jede Zusammensetzung, ferner, verhält sich so, und thut und leidet nur das, was aus dem hervorgeht, woraus sie besteht; so auch die Harmonie, die dann eben ihre Bestandtheile nicht beherrscht, sondern ihnen sich fügt, von ihnen abhängt; auch kann sie mehr oder weniger vollkommen sein. Die Seele aber kann nicht der Harmonie ähnlich sein, denn keine ist voll-

kommener als die andere, alle sind gleich; sie hat kei-
(94) nen Antheil an dem Laster, das dem Leibe entstammt und sie nicht bestimmt, so wie sie dann auch den Körper (und das Laster) beherrscht, und nicht von ihm abhängt [10]).

f) Sodann wendet sich Sokrates gegen Cebes Rede (in d). Hier kommt es auf das Werden und Vergehn an. — Weither ausgeholt: Was wirklich Ursache? Die Vernunft und weiter die Ideen, Begriffe. (Wie diese zu beweisen und abzuleiten; eine Episode.) Worin ein Begriff enthalten ist, da kann der ihm entgegengesetzte sich nicht auch vorfinden; so also, wo Leben ist, kann nicht auch Tod sein. Leben aber ist der Grundbegriff von Seele, folglich ist mit der Seele nicht auch der Begriff Tod verbunden zu

---

[10]) Wenn wir wieder statt Seele den Geist einsetzen, so ist der Widerspruch in des Simmias Behauptung offenbar. Denn giebt er zu, daß lernen nur erinnern sei, so hat er damit den Geist mit seinen Qualitäten eingeräumt, und damit zugleich die Unsterblichkeit, die mit dem Begriffe Geist eben nur besteht. Die Seele aber — oder wie sie nicht unpassend genannt worden: der Leib des Geistes — ist weder vorher dagewesen, noch braucht sie dann auch fortzudauern. — Uebrigens ist aber, bei dieser Trennung von Geist und Seele, des Simmias Bild nicht so übel. Die ewigen Gesetze der Musik, sind doch ohne Zweifel auch Ideen und unsterblich, und wären der Geist. Die bestimmte Musik, die eine Leyer hervorbringt, ist eine Verwirklichung jener, also die Seele, die dann allerdings von ihrem Körper, was die Leyer selbst ist, abhängt. Nur bleibt, wie bei jedem Vergleiche, immer ein Unterschied zurück, — omne simile claudicat, — so ist denn auch dieser es, daß der Geist den Körper und mit ihm auch die Seele sich erbaut und diese dann, als in einem organischen Wesen, was die Leyer aber nicht ist, den Körper beherrschen kann und soll, so weit es möglich, denn auch hierin ist eine Grenze. — Was dann zum Schluß von der Seele gesagt wird, daß alle Seelen gleich sind, gilt offenbar wieder nur von dem Geiste, so wie daß dasjenige, was dem Leibe entstammt, das Böse, auf sie keinen Einfluß habe. — Es ist in dem begriffsmäßigen Denken dies eine der reichsten Quellen des Irrthums und der Unwahrheit, wenn man mit einem Namen mehre Begriffe bezeichnet, und dann dieses Namens sich in den Folgerungen bedienend, bald den einen, bald den andern, bald beide Begriffe gelten lassen will. In die Augen springender ist dies noch, wenn man dasselbe Wort in der eigentlichen und in der uneigentlichen Bedeutung verwechselt, was oft ein Mittel des Scherzes wird.

denken, und demnach die Seele unsterblich und unvergänglich.

Cebes aber, da er (ohne auf das Verhältniß der Seele zum Körper einzugehn) fürchtet, daß die Seele durch
(95) die Verbindung mit dem Körper allmählig, wie an einer Krankheit hinsterben und zuletzt untergehn möchte; so führt dies zunächst auf die Betrachtung über das
(96) Werden und Vergehn im allgemeinen. — Sokrates beginnt damit zu berichten, daß er in seiner Jugend gar gewaltige Neigung zu der Weisheit gehabt, die sie die Erkenntniß der Natur nennen. Denn es sei etwas herrliches, die Ursachen von Allem zu wissen, wodurch jedes entsteht und vergeht, und da ist. Viel beschäftigte dieses ihn, aber er gelangte zu keiner Befriedigung, und selbst das, was er vorher zu wissen geglaubt hatte, entschwand ihm. Keine Ursache fand er wirklich. So
(97) wenn Eins zu Einem gefügt, Zwei ergiebt, oder Eins gespalten auch Zwei; dann wären ja zwei Ursachen des Zweiwerdens. — Dann aber später habe er beim Anaxagoras gefunden, daß es die Vernunft (νους) sei, die alles ordnet und der Grund von allem sei. Dies habe ihm gefallen. Er dachte, daß diese Ursache ein Jedes so bestimmen müsse, wie es ihm am besten ist,
(98) und daß darin eben, in dem nachgewiesenen Vollkommensein, die Ursache des Dinges liege und in nichts Anderem. Aber er fand die Vernunft beim Anaxagoras nicht so angewandt, sondern statt ihrer Luft, Aether u. s. w., also wieder äußere Dinge. Eine gewöhnliche
(99) Verwechselung von der Ursache und dem, ohne welches die Ursache nicht eine Ursache sein könnte [11]). —

[11]) Die Weisheit, welche sich auf die Erkenntniß der Natur richte, von welcher vorher die Rede war, soll die Naturphilosophie der Jonischen Schule bezeichnen. Anaxagoras aber macht den Uebergang aus dieser in die Idealphilosophie; nur wußte er noch nicht des neuen Prinzips sich recht zu bedienen, und kam immer wieder auf die alte Lehre zurück. Das Nähere hierüber noch anzuführen, wäre nicht an seiner Stelle. — Die gewöhnliche Verwechselung von Ursache besteht aber darin, daß man das Erscheinende für die Ursache nimmt, was es aber nicht ist, sondern nur dasjenige, woran die Ursache — das Nichterscheinende, die Idee — erst wirksam und sichtbar wird. An dem Erschei-

Darauf habe er dann, da er bisher nicht zum Erschaun des Seienden gekommen, einen anderen Weg eingeschlagen. Mit den Sinnen es zu erfassen, aufgebend, habe er nun geglaubt, die Begriffe (λογους)
(100) zum Erschaun der Wahrheit des Seienden (των ὀντων) wählen zu müssen. Dabei nun ist das oft Erwähnte wieder in Erinnerung zu bringen, daß es ein Schönes, an und für sich (als reiner, absoluter Begriff) und eben so ein Gutes, Großes giebt. Wenn nun etwas Anderes (Daseiendes) schön ist, so ist dies nur deshalb, weil es jenes Schöne an sich besitzt, (Theil daran hat) und dies ist die Ursache davon, daß ein Ding schön ist. Durch nichts Anderes, wie etwa Farbe, Form, u. s. w. ist aber etwas schön, sondern nur durch die Gemeinschaft mit dem Begriff des Schönen, (wenn dieser darin enthalten ist, oder an diesem Gegenstande zur Anschauung kommt.) Wenn nun etwas größer oder kleiner ist, so ist es dies nicht wegen anderer äußerer Ursachen, son-
(101) dern der Begriff der Größe, der Kleine, der Vielheit ist in ihm. So auch ist das (obige S. 97) Zufügen oder Spalten nicht die Ursache der Zwei, sondern, daß die Dinge Theil haben an der Zweiheit (dem Begriffe der Zwei). Die anderweiten (äußern) Ursachen wie Spaltungen, Hinzufügungen u. s. w. mögen Anderen überlassen bleiben, während er sich nur an die Annahme (Grundsatz ὑποθεσις, an den Begriff, die Idee, als Ursache) hält. Wenn aber Jemand diese Annahme angriffe [12]), dann lasse man ihn gehn und antworte

---

nenden aber kann die Idee, oder Vernunft, sich erst eigentlich als Ursache von etwas manifestiren, und so den Namen Ursache erhalten. —

[12]) Der Gedankengang ist hier folgender; das Materielle wird von den Naturphilosophen als der Grund und die Ursache angegeben. Anaxagoras stellt die Vernunft als solche auf, ohne daraus zu entwickeln, was darin liegt. Sokrates hat nun die in der Vernunft liegenden Ideen als die Ursachen aufgefunden. Will Einer diese Annahme (Hypothese) nicht gelten lassen, so mag er durch Ableitungen und Anwendungen Widersprüche aufweisen und so widerlegen. Ferner wird dann aber gezeigt, wie die Richtigkeit solcher Annahmen, wenn man den Beweis derselben fordert, darzuthun sei.

Obgleich ich das eigentlich Philologische nicht berühre, sondern das Andern überlasse, und deren Resultate nur benutze: so muß

erſt, wenn man geſehn, was er aus ihr abgeleitet, und ob dies mit ſich ſelbſt übereinſtimmt oder nicht. Und fordert derſelbe, daß man den Grund (λογος) der eigenen Annahme angebe (ſie beweiſe); ſo geſchehe es auf die Art, daß man weiter eine andere Annahme (Grundſatz) aufſtellt, die unter den höhern (Begriffen, Grundſätzen) als die beſte erſcheint, und ſo fort, bis man zu einer genügenden (ἱκανον, ausreichenden) gelangt. Nicht aber mache man es wie die Streitſüchtigen (Sophiſten, ἀντιλογικοι), daß man alles durcheinander miſcht und bald von dem Urgrunde (ἀρχη, Prinzip) und bald von dem aus ihm Abgeleiteten, redet, wenn man etwas von dem Seienden (Wahren, Weſenhaften τινων ὀντων)
(102) auffinden will. Iſt nun jeder Begriff (εἰδος,) wirklich etwas[12]), und hat jedes Ding durch die Theilnahme an ihm (ihn beſitzend) ſeinen Namen erhalten, ſo muß auch geſagt werden, daß Simmias, der größer als Sokrates, und kleiner als Phädon iſt, beide Begriffe, den der Größe und der Kleinheit, an ſich habe; denn nur ver-

---

ich hier doch auf eine Lesart hinweiſen, weil durch dieſe der Sinn weſentlich geändert würde. Es wird nämlich gewöhnlich geleſen: εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἴχοιτο, wo Stallbaum in ſeiner Ausgabe (1827) die Schwierigkeiten in den Worten hebt, und ſo der Sinn ſich daraus ergäbe, wie er oben im Texte ſich findet. Nach einer andern Lesart ἄλλης τινός ſtatt αὐτῆς τῆς, der Aſt in der Ueberſetzung gefolgt iſt, die ſo lauten würde: „Wenn Jemand irgend einer anderen Annahme zugethan wäre": und für die ſich auch manches aufbringen läßt; würde der Unterſchied eintreten, daß nun eine andere Hypotheſe aufgeſtellt, ſtatt daß nach jener Lesart — die fragliche nur angegriffen würde. Aus dem ganzen Zuſammenhange ſcheint aber eine andere Annahme (Hypotheſe) nicht wohl denkbar. Denn die unwahren, materiellen Urſachen ſind ſchon verworfen; und ſo bleiben keine anderen als die ideellen übrig. Dieſe könnten nun aber noch beſtritten und widerlegt werden, oder man könnte auch ihren Beweis fordern, was nach der gewöhnlichen Lesart auch beides berührt wird.

[12]) Was hier εἰδος genannt wird, — welches Wort wir im Euthyphron Anm. 5 ſchon erwähnt haben in ſeiner logiſchen Bedeutung, wo es die Art, species, bezeichnet, — iſt hier daſſelbe, was vorher αὐτο το καλλος, das Schöne an ſich, S. 100 u. 101 genannt wurde, oder die Größe an ſich u. ſ. w. Es wird durch jenes Wort nun die ganze Art dieſer Begriffe zuſammengefaßt: alles Nichtſichtbare, die Ideen, die als etwas ſeiendes gelten ſollen.

möge dieſer Begriffe, und nicht ſonſt irgend wegen ſeiner Natur, iſt er größer und kleiner. Aber zugleich befinden ſich dieſe (entgegengeſetzten) Begriffe nicht in ihm, ſondern nur einer, und iſt dieſer geſetzt, ſo muß der andere weichen. Nie wird von zwei Entgegengeſetzten eins daſſelbe, was es war, bleibend, zugleich auch das Gegentheil von ihm — nicht wird groß auch klein — werden und es ſein wollen, ſondern es weicht, oder geht unter in ſolchem Falle [14]). — Hier
(103) bemerkt einer der Anweſenden, daß dieſes ſich mit einer frühern Behauptung (III. a) widerſpräche, nach welcher nämlich Jedes aus ſeinem Entgegengeſetzten entſtehe. Dies findet Sokrates ſehr wohl bemerkt, nur ſei der Unterſchied überſehen, daß dort geſagt worden: daß das entgegengeſetzte Ding aus dem entgegengeſetzten Dinge werde (hervorgehe), hier aber: daß das Entgegengeſetzte ſelbſt (der Begriff) niemals ſein Entgegengeſetztes werde. Dort war die Rede von den (erſcheinenden) Dingen, welche das Entgegengeſetzte an (oder in) ſich haben und darnach uns bekannt ſind, hier aber von den Entgegengeſetzten ſelbſt (den Begriffen an ſich) die den Dingen, in welchen ſie ſich finden, den Namen ertheilen [15]). — Nun wird weiter die durch dieſe Einwendung eben unterbrochene Betrachtung verfolgt. Man ſetzt warm und kalt (als Begriffe an ſich) und wieder Feuer und Schnee (als Dinge, welche jene Begriffe enthalten); nie aber werden Schnee den Begriff warm, oder Feuer den von kalt aufnehmen können und doch bleiben, was ſie waren. So-
(104) nach wird auch ein Ding, dem ein Begriff innewohnt und ihm den Namen giebt, — wie etwa die Drei, die

[14]) Das hier Ausgeſprochene iſt in der ſpätern Logik unter der Formel: „des ausgeſchloſſenen Dritten," am bekannteſten. (Vergl. meine Logik § 14. 2).

[15]) Der hier vorgehobene Unterſchied in Hinſicht des Entgegengeſetzten, wie er in der formellen Logik (ſ. Anm. 14) erſcheint, und wie in den Dingen, im Realen, iſt ſehr zu beachten. Die Verwirrung in dieſer, wie noch in andern Beziehungen, die bei den verſchiedenen Verhältniſſen alles deſſen, was man einander entgegenſetzt, vorkommen, haben bis auf die neueſte Zeit der Philoſophie vielfach geſchadet.

den Begriff des Ungeraden enthält, — nicht den entgegengesetzten Begriff annehmen können, also die Drei wird nicht den Begriff des Geraden anzunehmen fähig sein; (so wenig wie Feuer den Begriff kalt.) Und also, wenn eine Idee (Begriff, Urbild, Urform) einem Dinge sich einsenkt, so hindert diese zugleich, daß die ihr entgegengesetzte Idee dort Raum finde. Dessen sich nun die Idee der Dreiheit bemächtigt, das ist nicht bloß Drei, sondern auch ungerade, und dies Ungerade läßt hier nicht zugleich auch das Gerade zu, und nimmt
(105) nie eine Form an, die das Gerade aus sich erzeugt; wird nie zwei oder vier. — Hier ist nun weiter gewonnen, daß man nicht nur den (allgemeinen, höhern) sicheren Begriff von einem Dinge angeben kann, sondern auch einen andern (besondern, niedern) auch sichern, aber künstlicheren, schärfern [16]). So wäre, wenn man früge, was dem Körper einwohnt, wenn er warm wird, nun nicht jene ungelehrte Antwort zu geben: die Wärme, sondern die künstliche: das Feuer, (denn die Wärme ist der Begriff an sich und also der höhere, das Feuer aber das Ding, das jenen Begriff enthält, also der niedere, die Art.) Oder man früge wodurch eine Zahl ungerade wird; so würde nicht zu sagen sein: durch das Ungerade; sondern durch die Einheit. — Dies nun auf die Seele angewandt, so bringt die Seele dem immer Leben, dessen sie sich bemächtigt. Das Leben aber hat zu seinem Gegensatze den Tod; somit kann die Seele, wenn sie das Leben an sich hat, nicht auch den Tod aufnehmen [17]). Was

[16]) Unter dem „sicher" ist hier gemeint, der wahre, gewisse; unter dem „künstlichern, schärfern," der weiter abgeleitete, der Sache näher stehende, und so für das Verständniß bequemere Begriff.

[17]) Bei dem Vergleiche der Beispiele und der Anwendung auf die Seele, stehen die Gegensätze, als die höhern, und die Dinge, in welchen sie anzutreffen, als die niedern, inhaltsreichern Begriffe, also zu einander:

Gegensätze: warm — kalt. Leben — Tod.
Sind in: Feuer; Eis. Seele. —

Wie also das Eis nur das „kalt" an sich haben kann, wenn es bleiben soll, was es ist, da es aus diesem ja entstanden, eine nähere Bestimmung desselben ist; so hat also auch die Seele nur das Leben in sich, und sie würde nicht mehr Seele

den Tod nie annimmt, ist unsterblich; also ist auch die Seele unsterblich. Da nun auch das Unsterbliche
(106) unvergänglich sein muß — Gott, wenigstens, und die Idee des Lebens, wenn überhaupt etwas unvergänglich sein soll, — so wird auch die Seele unvergänglich sein müssen. Kommt dem Menschen der Tod, so stirbt nur das Sterbliche an ihm, die Seele aber, der unvergängliche Theil, entzieht sich ihm; und sicher werden die Seelen sich dann in die Unterwelt hinbegeben.
(107) Davon halten sich nun Alle überzeugt.

IV. Da die Seele unsterblich, so ist ihr auch stets die größte Sorgfalt zu widmen. Den Guten ist ein glückliches Loos nach dem Tode beschieden; und wer seine Seele stets veredelt hat, der kann jeder Zeit dem Tode muthig entgegengehn.

Ist

---

bleiben, wenn sie den Begriff Tod annähme, wie das Eis nicht mehr Eis, wenn es die Wärme annähme.

Hier ist aber nur der Begriff, das Abstractum Eis gedacht; das wirkliche, daseiende Eis — was von dem Abstractum so genannt wird, denn sonst würde es auch Wasser, Wein u. s. w. heißen können, was eben das bestimmte Eis gebildet hat, — kann aber auch die Wärme annehmen, und dann freilich sich auch sinnlich in ein anderes verwandeln, und so gingen hier das Eis und die Kälte — als Begriffe — fort, ohne an sich unter zu gehn. Wenn nun mit einem wirklichen Dinge der Begriff Seele und dann weiter auch Leben verbunden wäre, so könnte an dieses auch der Tod treten, und Seele und Leben wichen dann und blieben an sich, d. h. aber nur als Begriffe. Daß die verwirklichte, daseinliche (realisirte, reale) Seele fortdauern müßte, ist dadurch also nicht bewiesen; das reale Eis dauert wenigstens nicht als solches fort, wenn die Wärme hinzutritt.

Hierdurch wäre also die Unsterblichkeit der Seele, die nicht das Leben und der Geist selbst ist, indem Leben das nächste Prädikat des Geistes ausmacht, sondern ein Produkt aus dem Geist, oder Leben, und dem Leibe, wie das Eis ein Produkt der Kälte und der Flüssigkeit ist — nicht bewiesen. Auch der Körper kann das Leben annehmen, so gut wie den Tod. Wenn man einen Körper Leichnam nennt, so ist er es vermittels des aufgenommenen Begriffs Tod. Deshalb kann aber doch mit einem realen Gegenstand, der Leichnam genannt wird, auch der Begriff Leben verbunden werden: der Begriff Tod und der Name Leichnam entweichen aber dann. — Eben daß der Begriff Geist und Seele hier bald für eins gesetzt und bald getrennt wird, das führt den Irrthum herbei.

Ist nun die Seele unsterblich, so muß ihr nicht bloß für dieses Leben, sondern für alle spätere Zeit jede Sorgfalt gewidmet werden. Wäre der Tod aber eine Befreiung von Allem, so brächte er den Schlechten den größten Gewinn, indem sie zugleich von ihrem Körper und auch von ihrer Schlechtigkeit befreit würden. So jedoch, da die Seele unsterblich ist, muß Jeder zu seinem Heile gut und vernünftig sein, denn nichts anderes als ihre Bildung (παιδεια) und Nahrung nimmt sie mit in den Hades, die ihr gleich zu Anfange der Wanderung von der höchsten Bedeutung sind. — Dann ist von einem Dämon die Rede, den Jeder im Leben hat und der ihn auch nach dem Tode zu den Richtern hingeleitet; wor-
(108) auf lange mythisch-dichterische Darstellungen der Wanderungen und Schicksale der guten und schlechten Seele nach dem Tode folgen, so wie Vieles über die Beschaffenheit der Erde, der Luft u. s. w. vorgetragen wird [18]).
(114) Wer nun von den Lüsten und dem Leiblichen überhaupt sich frei gehalten und dagegen nur um den Schmuck der Seele: Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Adel (ελευθεριοτης) und Wahrheit [19]), bemüht gewesen, der

---

[18]) Ueber diese Dichtungen müssen wir uns ebenfalls (vergl. Anm. 8) hier weiter zu verbreiten unterlassen. Dies wird später im Fortgange des Werks eine angemessenere Stelle finden.

[19]) Indem wir auf die Tabelle am Schluß des Euthyphron verweisen, bemerken wir hier, daß die Tugend zunächst nur als allgemeiner Begriff nur eine ist, daß aber dieselbe sich in viele Arten spaltet. Genau genommen kann dann aber die Wahrheit nicht unter die Tugenden gezählt werden, da diese nur die Sittlichkeit bezeichnet, die Wahrheit aber die Erkenntniß ist, und dann in der That nur die Grundlage der Tugend oder Sittlichkeit ausmacht. Uneigentlich also kann sie nur als ein Besitzthum (ein uns tauglich Machen, nicht ein Tauglichsein) den Namen Tugend führen, und eine der Haupt- oder Cardinal-Tugenden abgeben. Solcher Cardinal-Tugenden aber werden gewöhnlich vier angenommen, doch mit einiger Abweichung in der Bezeichnung. Die bei Platon gewöhnlichen sind nun 1) die Mutter der Tugend, die Weisheit (σοφια oder φρονησις); 2) die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) die jedem, was ihm zukommt, gewährt; sie bezieht sich also auf Anderes, auf welches unser Wille und Thun geht, und also in jener Tabelle, in dieser Hinsicht, der Tugend als Besitz, gegenüber gestellt werden konnte, zugleich aber auch immer eine Tugend selbst ist, und zwar die objective Tu-

trete jeder Zeit, sobald das Schicksal ruft, seine Reise (115) in die Unterwelt guten Muthes an.

V. Schluß. Rückkehr zum geschichtlichen Theil (B), indem nun des Sokrates Ende berichtet wird: wie er sich daran erinnert, daß es nun Zeit für ihn sei, hinweg zu gehen; wie er sich gebadet; die Seinigen gesprochen; den Giftbecher mit der größten Ruhe getrunken habe, und bald darauf verschieden sei.

Anhang.

Ueber die Gegensätze und die Methode des Philosophirens.

Da der Begriff der Gegensätze, so wie die damit engverbundene, oder eigentlich auf diesem ruhende Weise des Aufbaus des ganzen Systemes (der Methode), an sich schon

---

gend, die dort zwei Richtungen hatte: auf Menschen und auf die Gottheit, d. i. die Frömmigkeit. Dann 3) die Tapferkeit (ἀνδρεία), die eine innere und äußere sein kann, von der im Laches ein Mehreres, und die den innern sittlichen Willen und Entschluß voraussetzt; und endlich 4) die σωφροσυνη, die bald Mäßigung, bald Besonnenheit übersetzt wird, aber eigentlich wohl die Sittlichkeit überhaupt, den vernünftig-sittlichen Willen an sich, und im allgemeinen bezeichnet; (sie hat auch eine Wurzel φρεν, (Sinn, Gemüth u. s. w.) mit φρονησις, und davor σως, gesund.) Näheres über sie und die Begründung obiger Erklärung, bietet sich in anderen Werken Platons dar. — Zu diesen Tugenden ist hier noch eine ἐλευθεριοτης gefügt, die Gesinnung eines Freien, also wohl edel, gütig, großmüthig, was wohl durch unser: Seelen-Adel, am nächsten bezeichnet wird, und also hier eigentlich fünf Cardinal-Tugenden aufgezählt sind.

Stellen wir die vier Cardinal-Tugenden zusammen, so ergiebt sich:

1) Die Weisheit, als die Grundlage aller Tugend.
2) Die Gerechtigkeit, als objective Tugend.
3) Die Sittlichkeit, als subjective, innere Bestimmung überhaupt.
4) Die Tapferkeit, als Schild und Schwert der Tugend, d. i. Abwehr der Untugend und Kraft das Tugendhafte zu verwirklichen.

für die Philosophie von der höchsten Bedeutung sind, und also auch für das richtige Verständniß des Platon gleich wichtig: so erschien es uns hier ganz am Orte, uns weiter über diesen Gegenstand zu verbreiten.

Beginnen wir damit, das, was Platon darüber sagt, zusammenzustellen und zu verdeutlichen.

I. Der Ausgang ist zu nehmen von den Arten unserer Vorstellungen, die sich in drei Stufen oder Potenzen offenbaren:

1) Die reinen Begriffe, Ideen, Urbilder, die nie als solche erscheinen, das Gestaltlose, in der Gottheit, im Urgeiste vorhanden, welche aber die Wesenheiten von Allem sind, und als solche ursprünglich auch im menschlichen Geiste, wo sie nur zu wecken sind. (Ueber diese Vorstellung s. schon die Einleitung No. II. zum Phädon und weiteres auch noch im Menon.) Z. B. das Wahre, Schöne, Gleiche, Warme, Kalte, bei welchen letzten man ebenfalls völlig von allen weitern Bestimmungen, allem Materiellen, Erscheinenden, zu abstrahiren, und sie sofern auch wohl Kräfte genannt hat.

2) Die nächste allgemeine Bestimmung, die schon mit dem Daseinlichen sich berührt und mit ihm Gemeinschaft hat, aber noch als Begriff, als Allgemeines, für uns nur da ist, so etwa die Wahrheit als Wissenschaft (Philosophie); das Schöne als Kunst; das Gleiche, als Zweiheit, das Warme als Feuer, das Kalte als Eis. Dieses sind dann zugleich auch die abgezogenen, abstracten Begriffe (auch Arten) in Rücksicht auf:

3) Die bestimmten einzelnen Erscheinungen, die wir als Wahrnehmungen und als Einzelnes, als Besonderheiten, in uns aufnehmen. In ihnen verwächst gleichsam der Begriff mit dem Wahrnehmbaren, daher sie auch als das Concrete bezeichnet werden und in sofern die Begriffe in sich schließen. In Hinsicht auf diese also ist Alles auch wesenhaft und mit der sich immer gleichbleibenden Idee übereinstimmend. Zugleich aber hat es auch vieles Andre Zufällige,

Veränderliche an ſich, als Irdiſches, Erſcheinendes. Daher iſt es natürlich, daß man dieſes ſo unauflöslich Verwachſene auch oft trennt und eine Seite nur in Gedanken feſthält, ſo daß bald Alles als Nichtiges, Schein, oder auch wieder als göttlich, gelten kann.

II. Die wiſſenſchaftliche (philoſophiſche) Betrachtung wendet ſich nun von dem Beſondern, Erſcheinenden, Wahrnehmbaren, hinweg, und richtet ſich auf das wahrhaft Seiende, Weſenhafte, die Begriffe, bald nun die abſtracten niedern, bald die reinen, höhern (Ideen) feſthaltend. Dieſe aber können ſich einer aus dem andern in längeren Reihen entwickeln, und wenn ſie aufgeſtellt werden, ſo erhalten ſie ihren Beweis, a) dadurch, daß das weiter von ihnen Abgeleitete, mit ſich übereinſtimme, keine Widerſprüche darin hervortreten (das gewöhnliche dialectiſche, und meiſt Negatives ergebende Verfahren bei Platon,) ſo wie b) auch dadurch, daß der höhere Begriff aufgewieſen wird, aus welchem der zu beweiſende ſich entwickelt hat, und ſo fort bis zu einem letzten hin, der unmittelbar gewiß ſein muß (S. 101). Dies ergäbe für die Begriffe alſo eine Bewegung rückwärts (regreſſiv, hier in b), und eine vorwärts, in mannigfachen Entwickelungen von einem aus, oder in der Anwendung derſelben (progreſſiv, das in a) bezeichnete), und dies zuſammen eine zuſammenhängende Reihe von einem erſten bis zu dem letzten Begriff (ſynthetiſche, oder die poſitiv-dialectiſche, oder conſtructive, beim Platon ſeltnere, Weiſe).

Bei dem Erzeugen dieſer, oder der Betrachtung einer ſchon dargelegten Reihe, ergiebt ſich aber weiter, daß, indem aus dem höhern Begriff ſich ein andrer, niederer entwickelt, dieſer immer den höhern in ſich hat, und zu dieſem noch eine weitere Beſtimmung hinzugetreten iſt (vergl. Euth. Anm. 5).

Ferner aber auch, daß der höhere ein ſolches Merkmal an ſich nehmen könne, das wieder ein entgegengeſetztes von ſich hat, und dann auch dies Entgegengeſetzte ſich mit dem

höhern Begriff verbinde, wo dann die beiden Gegensätze zugleich auch wieder einen neuen Gegensatz bilden. Ist ein Begriff a (etwa Körper) mit einem Gegensatz b und c (flüssig und fest) zu verbinden, so entsteht ein neuer Gegensatz: ab und ac (vergl. Euth. ebend.).

Hieran knüpft sich aber weiter: a) daß von diesen Gegensätzen, als Begriffen, und an sich betrachtet, sich nun einer mit einem Dinge verknüpfen kann, wo dann nicht möglich ist, daß zugleich auch der andere dort sein könne. Womit warm verbunden ist, da kann kalt nicht auch gedacht werden, oder statt finden (der Satz des ausgeschlossen dritten, vergl. meine Logik § 142). Denn die Gegensätze der Begriffe sind eben der Natur, daß sie sich einander ausschließen, nicht zusammen sein oder gedacht werden können, während sie aber zugleich eine innere Verwandtschaft zu einander haben, die sie gleichsam aneinander knüpft (S. 60) und man sie also unter dem Bilde einer Linie, deren Enden oder Pole sie ausmachen und die in der Mitte sich berühren und verbinden z. B. warm | kalt, oder eben so einer getheilten Fläche, darstellen lassen. Was nun diese Natur derselben selbst anbetrifft, das bleibt hier unbeachtet. Sie werden nur als vorhanden erkannt und gesetzt.

b) Dann lassen sich aber auch wieder diese Gegensätze als mit Etwas schon verknüpft betrachten und als erscheinende, nicht als Begriffe für sich, wo alsdann auch wieder zu sagen ist, daß einer immer in den andern übergeht (S. 70 u. 71), oder doch übergehen kann, d. h. es kann dieser Gegenstand bald den einen und bald den andern an sich haben, so bald warm, und bald kalt sein, oder bald den Begriff der Größe, oder den des Kleinen an sich haben, je nachdem er mit einem anderen verglichen wird, oder sich ändert.

c) Es kann auch, wenn diese Gegensätze sich schon in das Daseiende versenkt, damit verbunden haben, und nun als solche erscheinen, eine Verbindung derselben statt finden, wie das warme Wasser sich mit dem kalten vereint, wo sie sich denn beide binden (wie etwa die entgegengesetzten Elec-

tricitäten) oder sich aufheben, (wie die entgegengesetzten Größen in der Mathematik). Oder sie finden sich in einem Dinge gesondert vor, wie Tugend und Laster, Zwang und Freiheit, in einem Menschen sich zugleich antreffen lassen. Oder endlich sie gehen zu einem neuen Begriff zusammen, wie etwa Geiz und Verschwendung sich zur Wirthschaftlichkeit durchdringen, was aber genau genommen doch nichts anders ist, als daß bald der Geiz, d. i. das Festhalten, vorwaltet, und bald die Verschwendung, d. i. das Ausgeben, und also das Maß von beiden, oder der rechte Grad in bestimmten Verhältnissen, nur damit bezeichnet wird, oder der Punct, wo sie beide nach Platons Bild, aneinander geknüpft sind und von wo aus (als dem Nullpuncte) sie nach beiden Polen hin in immer höhern Graden steigen, (eben auch durch Zahlen zu versinnlichen).

III. Wenn wir nun das Vorherige kurz zusammenfassen, so erhalten wir in Hinsicht der Arten der Denk-Objecte:

1. Ideen, oder Geschlechtsbegriffe.
2. Abstractionen, oder Art- (oder Mittel-) Begriffe.
3. Die verwirklichten, erscheinenden Begriffe in den Dingen, concrete.

Dann ferner in Betracht des Verhältnisses dieser, als unserer Vorstellungen, zu einander, und als das philosophische Geschäft:

1. Daß die Begriffe, das Seiende, Wesenhafte; in den Dingen, zu erkennen seien;
2. Daß diese Begriffe in dem Verhältnisse der Unterordnung zu einander stehn, und
3. Indem einer sich aus dem andern hervorbildet, er auch einen zweiten als seinen Gegensatz erhalten kann, welche Gegensätze sich
   a) als Gedachtes (formal) einander ausschließen, und
   b) dagegen in den Dingen (real) in einander übergehn und sich dort verbinden können.

Was aber die Weise (Methode) des Philosophirens betrifft, so hat sich im Phädon gezeigt:

1. Daß man eine Idee als Annahme, Hypothese, festhalten könne.
2. Ihre Richtigkeit, Wahrheit, durch Widerspruchslosigkeit bei der Ableitung und Anwendung derselben erkennen;
3. Oder auch sie eigentlich beweisen könne, indem man unter den höhern Begriffen (die alle nach Platon in der Seele vorhanden sind) die aufsuche, aus denen die zu beweisende Annahme hervorgegangen, bis zu einem letzten hin, als zu dem unbedingt ausreichenden ersten. (Sophistik ist, die Ordnung und den Zusammenhang der Begriffe zu verwirren, S. 101).

Das letzte schwierigste und endlose Geschäft der Philosophie ist aber, nicht bloß solche einzelne Reihen zu erzeugen, sondern alle in ein Ganzes, in ein System formell und organisch zu verbinden. Hier ist nun entweder regressiv zu verfahren, indem man Reihen zu Massen oder Gliedern, und diese dann wieder zu einer Einheit, oder dem organischen Ganzen, verknüpft, oder aber, indem man von dem Mittel- und Lebenspuncte, welcher in jenem Ganzen doch aufzuweisen ist, anhebt und dann von diesem aus die einzelnen Reihen sich entwickeln läßt, mit ihren Gegensätzen, so wie die Wechselwirkungen und Berührungen unter diesen Reihen, Massen, Gliedern nachweist. Dies ergiebt in der Darstellung die Form der logischen Tafeln oder Reihen. (Vergl. Euth. Anm. 5 und den Schluß, so wie meine Logik, § 18 u. § 27 u. 31, in Hinsicht der Beweise und Verhältnisse der Hypothesen und Axiome.)

In meiner Philosophie der Geschichte § 13 habe ich von der Negation gehandelt, wo der Begriff der Gegensätze mit umfaßt ist. Es hat dort, wie hier, die Sache nur an sich hingestellt werden sollen, ohne weitere Beziehungen. Da aber das dort Vorgebrachte als eine Wiederholung der Hegelschen Lehre angesehn worden ist, so

mag hier erwähnt werden, daß es gerade das Gegentheil enthält. Ohne hier mich weiter darüber erklären zu dürfen, mag nur gesagt werden, daß ich dieser Lehre von den Gegensätzen, von der bewegenden Seele der Negation, und die Art des Aufbaues des Systemes, aus dem Durchdringen der Gegensätze, was die Formel ergäbe:

a — nicht a oder a — b

b — nicht b c — d

c u. s. w. e u. s. w.

überall nicht beistimmen kann, und mir vorbehalte, da wo es angemessen ist, näher mich darüber auszulassen.

5. Jon.

Einleitung.

Ich bin deshalb ausführlicher in der Zergliederung des Inhaltes dieses kleinen Gespräches gewesen, als ich es sonst wohl hätte sein dürfen, weil es so vielfach mißverstanden und herabgesetzt worden ist *). Es ist in der That aber, von dem rechten Standpuncte aus betrachtet, gar schön; der Grundgedanke bedeutsam; die Ausführung höchst angemessen, geistreich, und durchweg alles im innigsten strengsten Zusammenhange. Da ich aber überall auf das Widerlegen und Bekämpfen anderer Meinungen nicht eingehe, so soll es auch hier nicht geschehn; die Einleitung und die Analyse sollen sich bemühen, die Sache, wie sie mir erscheint, vollkommen erschöpfend und deutlich darzulegen, wodurch denn, wenn dies gelungen, jede besondere Widerlegung überflüssig wird.

*) Ich muß bemerken, daß, unter den mir bekannten Erklärungen und Würdigungen dieses Gespräches, Stallbaum in seiner Einleitung am meisten mit mir übereinstimmt. Das hat mir aber nur eine erfreuliche Bestätigung meiner Ansicht gewähren können, da ich den Jon, wie die meisten der gesammten platonischen Werke, schon lange vor dem Erscheinen seiner Ausgabe excerpirt, so wie die Grundidee und die Entwickelung und Anordnung des Gedankenganges im Ganzen, theils skizzirt und theils vollendet hatte.

Denn ist das kleine Gespräch als trefflich dargethan und erkannt, so fallen die falschen Standpuncte, Mißverständnisse und Angriffe Anderer sofort hinweg.

Wenn wir auch anderes, was Platon über die Kunst gesagt hat, was aber hier noch nicht vorliegt, unerwähnt lassen, so müssen wir doch an die Stellen in der Vertheidigung (S. 22) und im Phädon (60 u. 61 u. die Anm. 1) erinnern, und diese mit dem Jon in Verbindung bringen. In der letzten spricht Sokrates das Wesen des Künstlers, im Gegensatz zu dem Philosophen, aus: der Dichter habe Anschauungen, Besonderungen, Bilder (Erzählungen) hervorzubringen; der Philosoph aber Gedanken, habe die Begriffe in den Dingen zu erkennen. Denselben Inhalt — Wahrheit, Begriffe aller Art, — haben beide; nur in der Form, in der Darstellungsweise, und durch diese bedingt, in der Auswahl, unterscheiden sie sich, und stehen sich ebenso einander gegenüber, wie Begriff, Idee an sich, und Anschauung, Wahrnehmung; die jene in sich enthalten, verkörpern. Daher denn auch nicht wohl ein Mann zugleich Philosoph und Dichter sein kann, wie Sokrates eben es an sich zeigt.

In der Vertheidigung werden die Dichter auch als nicht weise befunden, weil sie, weniger noch als die, welche ihre Dichtungen vernehmen, anzugeben wissen, was sie eigentlich sagen wollen, d, h. was der Gedanke, Begriff ist, den sie in ihrer Dichtung veranschaulichen wollen. Sie dichten nicht durch Weisheit, nur durch eine Naturgabe, Inspiration. — Daß das Dichten nun ein unmittelbares, unbewußtes Thun, eine innere mächtige Anregung, oder, wenn man will, eine Begeisterung sei, zumal in dem Augenblicke des eigentlichen Hervorbringens, Erzeugens, Schaffens der Form, das wird zugegeben; daß aber auch über diesen Zustand sich der Dichter solle erheben und mit Bewußtsein sein Erzeugniß beschaun und darum wissen, was dessen Sinn und Bedeutung eigentlich sei; das wird nun eben so nachdrücklich gefordert, und, wo es nicht geschehn, getadelt.

Hier im Jon nun wird von den Dichtern eben auch

als von Begeisterten gesprochen, aber nicht so, als wenn diese Weise des Dichtens durchweg die rechte sei; es ist vieles nur ironisch gesagt. Die Bewegung, Begeisterung, als eine innere, ist zum Produciren nothwendig, und ernst gemeint; aber nicht bis zur völligen Sinneberaubung, und nicht fortdauernd, ohne der ruhigen, denkenden Vernunft auch wieder Raum zu geben, und überhaupt nicht dazu bestimmt etwas zu erzeugen, was nicht von dieser begründet, geregelt, erkannt, beurtheilt werden sollte. Bild ist natürlich nur die momentane Einkehrung des Gottes, oder der Muse, als persönliche Wesen, in den vom Wahnsinn also erfüllten, wie es so häufig vorkommt.

Aber die Dichter selbst, und ihre Erzeugnisse an sich, sind nicht der Gegenstand dieses Gespräches; es sind das vielmehr die Kunstschwätzer, dies Geschlecht der Menschen, das ohne Kenntnisse, ohne Einsicht, ohne die Gesetze und gesammten Bedingungen und Verhältnisse einer Sache (was Plato durch Kunst und Wissenschaft bezeichnet) — und hier also der Dichtkunst — erfaßt zu haben, doch sie verstehn und sie beurtheilen wollen. Ihre Gefühle, ihre Begeisterung, ihr Schauen soll da ausreichen, wo bewußtes, klares Wissen, Denken und Begreifen gefordert werden. Dies lästige dünkelhafte Geschlecht war im Alterthum nicht seltener als jetzt.

Statt dieses ganzen Geschlechtes ist hier aber nur eine Klasse, eine Art — die Rhapsoden — und zwar natürlich aus dieser wieder ein Individuum als Repräsentant, unser Jon, gewählt. Eitel, dünkelhaft, unfähig in Begriffen sich zu bewegen und sie zu fassen, ist er dem Euthyphron ähnlich. Wie dieser, ein Weiser in göttlichen Dingen sich dünkend, ein Wahrsager, besonders geeignet erscheint, ein Stellvertreter der Menge zu sein (s. die Einleit. zum Euthyphron); so ist hier gleich zweckmäßig dasselbe Amt einem namhaften Rhapsoden übertragen; denn von diesem würde doch eher noch, als von der Menge der Kunstschwätzer, das nöthige Wissen für Erklärung und Beurtheilung der Dichter

zu erwarten gewesen sein. Die Repräsentanten aber sollen doch immer die Trefflichsten in dem Kreise sein, den sie vertreten, und wirklich davon ein gründliches Wissen besitzen, wofür man sie gewählt hat. — Keineswegs können es jedoch etwa die Rhapsoden an sich nur sein, die hier mit ihrer leeren Begeisterung, Unwissenheit und Anmaßung durchgenommen werden sollen; dann hätte das Gespräch eine andere Wendung genommen und genauer auf deren Kunst und Treiben ins besondere eingehen mögen. Bei der Annahme einer allgemeinern Tendenz aber gewinnt alles den besten Zusammenhang und jedes Einzelne die tiefste Bedeutung.

Da hier nichts Positives weiter ermittelt, sondern nur der Begrifflosen Verhältniß und Verfahren in Hinsicht auf das Verständniß der Dichter an das Licht gestellt werden soll; so zeigt sich auch der Schluß besonders glücklich gewählt, indem er des Jon Dünkel auch in anderer Beziehung offenbart, und ihn in seiner vollen Lächerlichkeit hervortreten läßt. Wie Jon nämlich ohne Berechtigung, d. h. ohne den Besitz des erforderlichen Wissens und Könnens, — der Theorie, und der auf ihr ruhenden, aus ihr hervorgehenden Anwendung, oder Praxis, — der erste Erklärer des Homer sein wollte, so will er jetzt der erste Feldherr sein. Beides ruht aber auf demselben Grunde: auf der dünkelhaften Unwissenheit überhaupt, die alles zu verstehen und zu allem sich geeignet wähnt; ein Unkraut, das besonders glücklich wuchernd und allen guten Samen erstickend, aus der demokratischen Wurzel hervortreibt. Bei jeder Gelegenheit eifert Platon gegen dieses Grundübel. — Das Ganze schließt dann völlig übereinstimmend mit dem bisher gezeichneten Bilde des Jon: er bleibt unverwundet von allen Pfeilen der Dialectik, und hält seine Beschränktheit sogar für hohe Trefflichkeit!

Analyse.

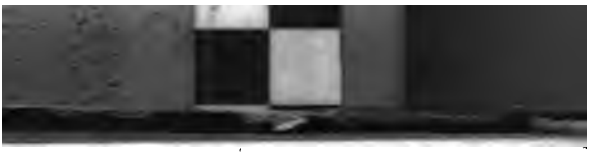
Sprechende: Sokrates; Jon.

I. Einleitung. — Der Rhapsode, als Dolmetscher des Dichters, hat nicht bloß die Worte, sondern zunächst den Sinn der Dichter genau zu verstehen, was Jon denn auch beim Homer besser, als alle Andre, erreicht zu haben behauptet.

Sokrates begrüßt den Rhapsoden Jon, der von dem Feste
(530) des Aesculap zu Epidaurus zurückgekehrt ist, wo er in dem Wettstreite der Rhapsoden den ersten Preis davon getragen hat. Dasselbe hofft er auch in den Panathenäen. — Sokrates erklärt, die Rhapsoden oft beneidet zu haben, die sowohl schön geschmückt am Leibe erscheinen, als auch sich mit andern Dichtern, besonders aber mit dem göttlichen Homer, zu beschäftigen haben, um den Sinn (Gedanken, διανοια) genau zu verstehen, und nicht bloß die Worte. Denn der Rhapsode soll doch der Dolmetscher des Sinnes der Dichter bei den Zuhörern sein, was nicht möglich wäre, wenn er selbst nicht wüßte, was der Dichter eigentlich sagen will. Dem stimmt Jon bei, und behauptet, daß ihm nichts in seiner Kunst so viel Mühe gemacht habe, als eben dies. Nun aber wisse er auch unter allen Menschen am besten über den Homer zu sprechen und die schönsten Gedanken über ihn vorzutragen.

II. Abhandlung. — Wenn Jon a) am besten über Homer und zwar b) nur über ihn zu sprechen verstehen will, so stellt sich heraus gegen a) daß über Einzelnes bei Homer Andre, dieser Gegenstände zunächst Kundige, besser werden sprechen können, und gegen b), daß doch alle Dichter dieselben Gegenstände behandeln und somit ein Beurtheiler für alle hinreichen müsse.

Dem Bereitwilligen über Homer Wunderherrliches vorzutragen, ersucht Sokrates dies zu verschieben, ihm aber jetzt zu beantworten: ob er bloß über Homer so gewal-
(531) tig sei, oder auch über andere Dichter? — Nur über Homer erklärt Jon; jedoch worüber jene dasselbe sagen, das könne er auch auslegen. Aber über Einiges,



wie z. B. über das Wahrsagen, wo sie Verschiedenes sagen, räumt er ein, daß ein Wahrsager besseres, und zwar von allen Dichtern gleich gut, sprechen werde. — Wie kommt es nun, fragt Sokrates, daß Jon nur über Homer etwas zu sagen weiß, da dieser doch ganz von denselben Gegenständen [1]), wie andre Dichter handelt? — Das komme daher, weil Homer so viel besser als alle andre gedichtet habe. — Da Jon zugiebt, daß der Kundige der Rechenkunst zugleich den erkennt, der gut und der schlecht über Zahlen spricht, und der Arzt zugleich auch den, der gut und der schlecht über Speisen spricht; so kann er auch nicht anders, als zustimmen,
(532) daß auch ein und derselbe Beurtheiler für alle Dichter (für die guten und die schlechten), die über dasselbe dichten, hinreichen müsse. Es ist ihm daher wunderbar, wie es denn komme, daß er (Jon) bei allen andern Dichtern, als beim Homer, ganz theilnahmlos sei und nichts vorzubringen wisse.

III. Wenn aber Jon nur über Homer zu sprechen weiß, so liegt das daran, daß er es nicht durch Kunst und durch bewußte Erkenntniß thut, — nicht die allgemeinen Gesetze, die jede Kunst, als ein Ganzes, in sich hat, weiß — sondern nur im Gefühle und in der Begeisterung, in wel-

[1]) Diese Gegenstände, die genannt werden: Krieg, Verkehr der Menschen; Staatsverhältnisse, der Menschen Beziehungen zu den Göttern und dieser untereinander; Himmel, Unterwelt; Abkunft der Götter und Heroen; — dies alles läßt sich zusammenfassen als den epischen und diesem entwachsenen dramatischen Stoff, oder als alle Verhältnisse und Beziehungen der Menschen und die daraus hervorgehenden Handlungen, Thaten. Zu diesem Stoffe der objectiven Dichtkunst darf nur noch der subjective, der Lyrik zunächst angehörige: die Gefühle und Gedanken der Menschen enthaltend, hinzugefügt werden, so wäre das ganze Gebiet der Poesie umfaßt. Eigentlich aber ist mit dem einen Theile auch der andere immer mit bedingt und befaßt, da keiner für sich ganz gesondert bleibt, sondern immer mehr oder weniger auch von dem zweiten mit enthält. Uebrigens war es für Platon's Zweck auch ausreichend, eben hier sich auf die epischen Dichter zu beschränken, da diese den Sänger derselben, den Rhapsoden, nur zunächst angehn. Nahe liegt es das Gesagte auf das ganze Gebiet der Poesie, ja der Kunst überhaupt auszudehnen, so wie man erkennt, daß Jon auch als Begriff der begeisterten und wissenlosen Kunstschwärmer gelten und in diese umgewandelt und verallgemeinert werden soll.

chem Zustande die Dichter selbst sind und in ihn auch Andere versetzen.

Das sei nicht schwer zu erklären, sagt Sokrates, es komme daher, weil er nicht fähig sei, durch Kunst und Wissenschaft (τεχνηκαὶ ἐπιστημῃ) über Homer zu sprechen, denn sonst müßte er es auch über andere Dichter vermögen. Denn die Dichtkunst ist doch ein Ganzes. Eben so hat auch jede andre Kunst, als Ganzes genommen, dieselbe Betrachtungsweise. So ist doch die Malerkunst eine ganze Kunst [2]). Ist nun wohl einer zu finden, der vom Polignotus anzugeben weiß, was er gut oder
(533) schlecht gemalt hat, von andern Malern aber nicht; oder eben so in der Bildnerei, Tonkunst u. s. w., oder der über die andern Rhapsoden etwas zu sagen wüßte, über den Jon aber nicht? — Daß dies nicht stattfinden könne, giebt Jon nun zwar zu, aber dennoch bleibt es nach seinem eigenen, wie nach anderer Urtheil gewiß, daß er über Homer besser als alle andre spräche, über andere Dichter aber nicht [3]); und das möge Sokrates

---

[2]) Jede Kunst ist als ein Ganzes zu fassen, das seine allgemeinen Gesetze und sein bestimmtes Gebiet hat. So die Dichtkunst, Malerkunst u. s. w. Wenn man wollte, so könnte man diese auch noch weiter theilen, und wieder Unterabtheilungen, wie z. B. Landschaftmalerei, Portraitiren, setzen, und dann behaupten, daß Jemand dieses Zweiges allein mächtig sein könnte; aber theils läßt er sich in Hinsicht der allgemeinen Gesetze doch nicht völlig von dem größeren Ganzen trennen, wie auch wieder selbst alle Haupt-Kunstzweige einigen innern Zusammenhang behalten; theils aber würde auch so des Sokrates Behauptung immer ihre Richtigkeit behalten, denn wenn Jemand z. B. einen Landschaftsmaler verstehen und beurtheilen könnte, so müßte er es auch bei allen dieser Art vermögen. Immer bleibt es fest, daß überall Kenntnisse, Begriffe, ein zu erwerbendes Wissen und ein darauf gegründetes Können bestehe, um hier nicht bloß Bedeutendes zu erzeugen, sondern auch darüber sich beurtheilend zu verbreiten, was eben die geforderte Kunst und Wissenschaft ist; dagegen bloße Anlage und die bloße Routine nichts Ausreichendes leisten.

[3]) Diese Wendung ist höchst glücklich getroffen, um die unwissenden, kunstlosen und begriffsunfähigen Streiter zu charakterisiren. Wenn sie auch einen isolirten Begriff, oder Streitpunct, einzuräumen gezwungen werden, so sind sie doch nicht dazu zu bringen, diesen weiter mit andern in Verbindung zu setzen, oder daraus weiter zu folgern. Am wenigsten wird eine Widerlegung ihrer Meinung durch solche Zugaben möglich werden, denn sie machen sich mit einer Kraftanstrengung sofort von diesen Banden frei,

erklären. — Sokrates sieht das wohl ein und hat es ihm schon gesagt: weil er nicht durch Kunst über Homer spreche, sondern nur wie von einer göttlichen Kraft bewegt. Denn wie der Magnet eiserne Ringe und Stäbchen nicht nur anzieht, sondern ihnen auch die Kraft mittheilt, andere anzuziehn, so daß sich eine lange Reihe aus jenen bilden läßt; so macht die Muse auch erst Begeisterte (Dichter), an die sich eine lange Reihe durch
(534) sie Begeisterter anhängt. So sprechen auch die guten epischen und lyrischen Dichter nicht durch Kunst, sondern als Begeisterte, der Besinnung beraubt und den Bachanten ähnlich. Nicht eher vermögen sie zu dichten, bis sie die Vernunft (νους) nicht mehr besitzen; so wie die Orakelspender und Wahrsager. Der Gott selbst ist in ihnen, und er ist es, der durch sie spricht.
(535) So sind die guten Dichter die Dolmetscher der Götter, und die Rhapsoden wieder die der Dichter [4]). — Ferner soll Jon sagen, ob er bei voller Besinnung ist, oder außer sich geräth, und ob er mit seiner begeisterten Seele bei den Gegenständen ist, wenn er etwas vom Homer vorträgt? Er gesteht, daß er von dem Gedichte ganz fortgerissen ist, bald, vom Schmerz erfüllt, weint, und bald vor Grausen sich ihm die Haare sträuben. Daß er weiter bei seinem Vortrage nicht bei Besinnung ist, räumt er auch ein, und daß er viele seiner Zuschauer in

durch die unmittelbare, kategorische Erklärung der Gewißheit ihrer aufgestellten Behauptung, ganz unbefangen alles bisher Ausgemachte ignorirend. — Daher kommt denn auch Sokrates nothwendig zum zweiten Male auf das früher von ihm Gesagte zurück, von dort wieder ausgehend: daß es dem Jon eben an Kunst und Wissenschaft fehle, und fügt nun das schöne sinnreiche Bild hinzu, um jenem seinen Zustand dadurch zu veranschaulichen, da doch mit Begriffen bei ihm nichts auszurichten ist.

[4]) Man würde dem Platon eben so unrecht thun, als hier allen Sinn und Zusammenhang vernichten, wenn man ernstlich eine solche göttliche Inspiration von Plato gemeint glaubte, und als das Höchste im Dichter etwa einen bacchantischen Wahnsinn. Dies ist die Meinung der Menge und der Gefühlsmenschen und Schwärmer. — Daß wir übrigens, hier wie öfters, Gefühl in der Bedeutung von unmittelbarem und dunkelem unsicherem Wissen, im Gegensatze des durch das klare Denken vermittelten und bewußten sicheren Erkennens, nehmen, und nicht in der von Empfindung und Gemüthsbewegung, versteht sich von selbst.

in gleichen Zustand versetzt, worauf er es denn eben des Geldgewinns wegen recht anlegt [5]). — Hier zeigt Sokrates ihm, daß der Zuschauer der letzte Ring in dem obigen Bilde vom Magnete sei; der zweite, der Rhapsode, und der erste der Dichter selbst. Der Gott aber ist der Stein, der die Seelen der Menschen an-
(536) zieht und ihnen die Kraft des Anziehens mittheilt. Der eine Dichter hängt nun an dieser, der andere an jener Muse, und eben so hängen an den einzelnen Dichtern wieder einzelne Rhapsoden, eben als Begeisterte, die nicht durch Kunst und Wissenschaft geführt werden [6]). Den Jon aber hat der Homeros angezogen. Dieses findet Jon alles sehr schön gesagt, will aber doch nicht zugeben, daß er so ganz besessen und im Wahnsinn über den Homer rede. Sokrates würde dies selbst nicht glauben, wenn er ihn hörte [7]).

IV. Da Jon aber mehr, als bloß ein Begeisterter, sein will, so muß er auch näher angeben können, worin die Auslegekunst des Rhapsoden besteht, und über welche Gegenstände im Homer sie sich eigentlich verbreitet, da jede Kunst und Wissenschaft doch ihr besonderes Gebiet hat.

Anhören will Sokrates erst den Jon, wenn er ihm nachfolgendes beantwortet: Worüber er denn gut spräche, denn über Alles doch nicht? Ueber Alles, entgegnet er. — Auch wovon er nichts verstehe? — Nichts fände sich beim Homer, was er nicht verstände. Dagegen meint Sokrates, es wäre doch dort von allerlei

---

[5]) Trefflich ist hier die halb wahre und halb erkünstelte, heuchlerische Begeisterung der gewöhnlichen Schauspieler und Declamatoren bezeichnet, der es am Ende doch auf äußere Zwecke ankommt, und so auch bei den Kunstschwätzern nicht anders ist; sei es bei diesen nun die Eitelkeit, oder irgend welcher Vortheil, der sie treibt.

[6]) Bei solchen ist es denn eine besondere Vorliebe, die sie zu einem Dichter hinzieht und durch die längere Beschäftigung mit ihm, durch Uebung, sich dann einige zufällige Gedanken und ein breites, verworrenes, süßliches Geschwätz erzeugen.

[7]) Hier kommt Jon, wie bei der 3ten Anm. erwähnt, wieder, ohne Rücksicht auf alles Gesagte zu nehmen, auf seinen alten fixen Gedanken von seiner Trefflichkeit zurück, und will doch auch Kunst und Wissenschaft besitzen, ohne den Beweis davon geben zu können.

(537) Künsten die Rede, z. B. von der des Wagenlenkers — wo denn Jon eine dahin gehörige Stelle, Iliade XXIII. 335, flg., vorträgt. — Ob nun Homer hier recht spricht, wer wird das am besten wissen, der Arzt oder der Wagenführer? Ohne Zweifel der letzte; und so ist es in jeder Kunst; ihr ist ein Werk von der Gottheit angewiesen, welches sie zu verstehen fähig ist; und was man durch die eine Kunst versteht, das kann man nicht durch eine andre verstehn; durch jede etwas besonderes.
(538) Wer also eine Kunst nicht versteht, wird auch das Gesagte oder Gethane dieser Kunst nicht richtig erkennen. So werden mehre Stellen angeführt, welche die Kunstverständigen (Rhapsoden, Aerzte, Fischer) besser als andere verstehen müssen. — Wenn nun Jon den Sokrates aufforderte, daß er ihm z. B. das angeben sollte, was im Homer der Wahrsagerkunst angehörte, und was diese nur im Stande ist, zu erkennen, so würde er das leicht darlegen. (Er führt an Odyssee XX. 351 flg. und Iliade XII. 200 flg.) Eben so verlangt
(539) Sokrates jetzt vom Jon, daß dieser das Gleiche in Hinsicht der Rhapsodenkunst thun solle, und also angeben, was dem Rhapsoden vor den andern Menschen zukommt zu betrachten und zu beurtheilen. — Jon meint, daß Alles. Worauf Sokrates ihn der Vergeßlichkeit bezüchtigt, die einem Rhapsoden doch nicht ziemt, indem er so eben gesagt, daß nicht Alles. Denn er stimmte
(540) ja bei, daß die Rhapsodenkunst eine andere sei, als die Kunst des Wagenlenkers; daß sie dann, da sie eine andere sei, auch Anderes verstehen müsse; und also die Rhapsodenkunst doch nicht alles verstehen könne. — Ausgenommen dergleichen, meint Jon. — Mit diesem Dergleichen verstehe er also, erwiedert Sokrates, alles, was den andern Künsten angehört. Aber was wird die Rhapsodenkunst denn nun verstehn, wenn sie nicht Alles versteht? —

V. Jon erkennt dann als Gegenstand: Was Jeder in allen seinen Verhältnissen zu besprechen habe, das zu beurtheilen. Da das wieder Beschränkung erfährt, so giebt er als Einzelnes beispielweise an: das, was den Heerführer

angeht, deſſen Kunſt er mit der des Rhapſoden für eine hält.

Darauf erklärt denn Jon: das, was Jedem zu ſprechen zukommt, wie etwa einem Manne, einer Frau, Knecht, Freien, Gehorchenden, Gebieter. Etwa, meint Sokrates, das, was dem Gebieter eines auf dem Meere vom Sturm erfaßten Schiffes zu ſprechen geziemt, das werde der Rhapſode beſſer wiſſen als der Steuermann: oder Anderes beſſer als der Arzt; der Ochſenhirt; die Wollweberin, was deren Kreiſe angehört. — Dies alles verneint Jon; was aber dem Feldherrn, der zu den Kriegern ſpricht, zu reden zukommt, dergleichen wird der Rhapſode verſtehn, behauptet er. — Aber, entgegnet Sokrates, die Kunſt der Rhapſoden iſt doch nicht die des Heerführers! oder beſitzt Jon auch vielleicht zugleich die Kunſt des Heerführers? Da nun Jedes nur durch diejenige Kunſt beurtheilt wird, in deren Gebiet es gehört, ſo muß alſo Jon auch, wenn er das, was zur Heerführung gehört, erkennt, dies nur durch die Kunſt erkennen, durch welche er ein Feldherr und nicht durch die, vermöge welcher er ein guter Rhapſode iſt. — Dieſe beiden Künſte erkennt aber Jon nicht als verſchieden an; worauf Sokrates: Wenn ſie nicht verſchieden, ſo müßten beide, die Feldherrnkunſt und die des Rhapſoden, nur eine Kunſt ſein? Jon meint: eine *).

*) Die kleine Uebereilung des Jon, die Kunſt des Rhapſoden und die des Feldherrn für eine zu erklären, iſt ſeinem Geiſte ſo ganz natürlich. Aus dem Homer hat er ſie ja auch gelernt, ſo viel eben dabei zu lernen iſt, und die ganze Kunſt als Rhapſode hat er ja aus dem Homer, alſo kann jene, die Strategie, ebenfalls nur ein Theil von dieſer ſein, wo es ihm denn auch weiter nicht ſehr ſchwer fällt, nachher zu behaupten, daß ein Rhapſode wohl ein Feldherr, aber ein Feldherr noch kein Rhapſode ſei. — Uebrigens iſt es ja bekannt, wie der alte Satz: „daß bei allen ſolchen Dingen, wie Kunſt, Unterricht, Seelenkunde, Staatsverwaltung nicht viel eben zu wiſſen ſei; daß dies ſchon alles der natürliche Verſtand und die alltägliche Erfahrungslehre", die bekannte Weisheit der Dünkelhaften, Einfältigen und Unwiſſenden ausmacht, die ſeit Sokrates oft genug gegeißelt, aber deshalb nicht belehrt worden ſind. Daß jene Gegenſtände uns ſo vielfach berühren und wir einige Kunde von ihnen zu gewinnen uns gewiſſermaßen ſelbſt nicht entziehen können, das macht, daß man eher ſie zu ver-

VI. Schluß. — Es folgt nun aus dem Letzten, daß Jon der beste Feldherr ist. — Endlich zieht derselbe vor, lieber als ein Begeisterter denn als ein Wissender zu gelten [9]).

(541) Es folgert nun Sokrates: Wer also ein guter Rhapsode ist, der ist auch ein guter Feldherr? Jon: Ganz gewiß. — Dann wäre auch ein guter Feldherr ein guter Rhapsode? — Das giebt Jon nicht zu; doch aber das Vorherige, Umgekehrte. Daraus folgt: Da Jon der beste Rhapsode in Hellas, so ist er auch der beste Feldherr. — Jon meint: das habe er auch aus dem Homer gelernt. — Da verwundert sich Sokrates denn sehr, daß Jon als Rhapsode vor den Hellenen singt und sie nicht lieber als Feldherr anführt; ob er glaube, daß man eines Rhapsoden mehr, denn eines Feldherrn bedürftig sei? — Seine Vaterstadt Ephesus, sagt Jon, stehe unter Athen, und weder Athen noch Sparta werde ihn zum Feldherrn nehmen, da sie unter ihren Bürgern deren genug zu haben glaubten. — Dies widerlegt Sokrates durch mehre Beispiele, wo Auswärtige in Athen zu Feldherrn gewählt worden. Wie sollten also die Athener den Jon, wenn er dessen würdig wäre, nicht wählen, zumal bei den engern Verhält-

---

stehen und über sie urtheilen zu können sich einbildet, als über die gemeinsten Handwerke. Leider denkt der aufgeklärte Liberalismus der neuesten Zeit, so wie die alten Athener Jon, Cleon, u. s. w., und mehr und mehr wird in jenen Dingen, zunächst im Unterrichte und in der Staatsverwaltung, gerade in den wichtigsten, den Unkundigen und Unwissenden nur zu oft und zu große Theilnahme gegönnt!

[9]) Dieser Schluß ist durchaus scherzhaft und den Jon verspottend. Seine schlechte Logik findet Zuflucht und Rettung bei seinem Dünkel, und es läßt sich die Meinung des Rhapsoden, ein guter Feldherr zu sein, durchaus als ganz natürlich und ernst ausgesprochen ansehn. Im Alterthume war die Feldherrnkunst überdies nicht auf so vieler wissenschaftlichen Kenntniß gegründet, als in neuern Zeiten, und Muth und Geist gaben die eigentliche Entscheidung; wer traut sich aber diese nicht im reichsten Maße zu? Der leicht am meisten, der sie am wenigsten erprobt hat! — So weit wird endlich aber doch Jon gebracht nicht für einen Wissenden gelten zu wollen, sondern nur für einen Begeisterten, womit er denn doch einigermaßen zu der Erkenntniß dessen gebracht wird, was hier Gegenstand des Gespräches war, aber nicht dazu seine Aermlichkeit einzusehn, vielmehr erfreut er sich ihrer noch.

nissen, die sie zu Ephesus haben. Aber wenn nun Jon die Wahrheit sagt, daß er den Homer durch Kunst und Wissenschaft zu verherrlichen im Stande sei, so thue er doch Unrecht, den Sokrates zu täuschen, indem er ihm viel Treffliches über den Dichter zu sagen versprochen und nun nicht einmal sagen will, worin er denn so gewaltig sei, was Sokrates doch so lange schon zu erfahren so begierig gewesen. Recht wie ein Proteus habe er sich gezeigt, bis er als Rhapsode endlich ihm ganz entschlüpft und als Heerführer wieder erschienen sei. — Wenn er nun wirklich ein Künstler ist, und
(542) dem Sokrates sein Versprechen nicht hält, so thut er Unrecht; wenn er aber kein Künstler ist, sondern nur durch göttliche Gabe, ohne Bewußtsein dessen, was er thut, viel Schönes über Homer sagt, so thut er nicht Unrecht. Er solle nun wählen! Er wählt als das Schönere: für einen Göttlichen gehalten zu werden.

6. Menon.

Einleitung.

Es kommt hier so Vieles zur Sprache, daß man leicht zweifelhaft werden kann, was der eigentliche Mittelpunct und die Absicht (Tendenz) des Gespräches sein möge. Der im Anfange ausgesprochene Satz kann in solchen Fällen leicht irre führen; denn er ist oft nur einleitend; das Ende aber bietet kein Ergebniß dar, wie sich zeigen wird. Die Haupttheile aber sind:

1) Die Frage: Was ist die Tugend? die Menon, ein Sophistenjünger, nicht richtig zu beantworten weiß, und zuletzt die Möglichkeit davon leugnet, das überhaupt zu finden, was man nicht weiß. (No. I—V.)
2) Dadurch, daß das Lernen nur erinnern sei (die Ideen-Lehre) sucht Sokrates die Möglichkeit des Auffindens der Wahrheit in unserem Innern zu erweisen. (No. VI.)
3) Wenn nun auch nicht ausgemacht wird: „Was Tugend ist"; so soll doch untersucht werden: Wie die Tugend zu erwerben sei. (No. VII.—IX.)

4) Als ein Hülfssatz wird hier noch eingeschoben die Bestimmung von Erkenntniß und richtigem Meinen, oder von dem bewußten und dem unmittelbar besessenen Wissen. (No. X.)

Da aber der erste dieser Sätze nicht erledigt werden konnte, so war es auch nichts Sicheres und Gewisses, was man hinsichtlich des dritten auffand: daß nämlich die Tugend ein göttliches Geschenk, eine Gabe, sei. (No. XI.)

Die Tugend ist nun ohne Zweifel der Hauptgegenstand des Gespräches; aber dennoch ist sie an sich nicht das Ziel desselben. Sie ist nur ein Mittel zum Zweck, an ihr, als Gegenstand der Unterhaltung, wird die Sophistik bekämpft, oder in ihrem Unwerthe dargestellt. Einmal ist es die Methode — in langen verwirrenden Reden, abenteuerlichen Behauptungen und Dichtungen, die Wahrheit zu umhüllen, aber nicht zur wirklichen Einsicht zu verhelfen, — die als untauglich sich bewährt, da sie überall nicht Befriedigendes erzeugt; und ihr ist dann das dialectische Verfahren gegenübergestellt. Zum Zweiten bekämpft es dann auch den Inhalt (in Hinsicht seines Gehaltes, Zweckes und Endergebnisses) der Sophistik, die nur auf den Schein und Trug, auf leere Formeln und Worte gerichtet, Keinen zur Tugend zu erziehn vermag; selbst an der Möglichkeit der Erkenntniß zweifelt. Sokrates dagegen lehrt die Möglichkeit der Erkenntniß; befreit von dem Wahn und Irrthum, und leitet hin zur Auffindung der Wahrheit in sich selbst; macht, daß man sich ihrer erinnere. — Es ist somit hier kein letztes, kein bestimmtes Ergebniß zu erwarten; das Gespräch ist zunächst nur negativ-dialectischer Natur, und enthält nur einige eingewebte positiv-dialectische Momente, sowohl in Hinsicht der Methode, wie auch einzelner philosophischer Begriffe.

Auch ist hier die Frage: „was Tugend ist" (von der die richtige Beantwortung der zweiten: „wie man sie erwirbt" abhängt,) so weit verfolgt, daß man sie leicht nach dem angewiesenen Verfahren finden kann. Im Euthyphron

ist davon schon die Rede gewesen, und wir verweisen zunächst auf den Schluß zu demselben, wo sich eine Tabelle zu dem Zwecke findet, um eine der Tugenden dort deutlicher aufzuweisen. Hier ist es aber die Tugend überhaupt, die eine, ganze, nach der gesucht wird. Wir wollen demnach, der leichtern Uebersicht wegen, wieder die ganze Begriffsreihe, und zwar nach den Umständen und den Eintheilungsgründen etwas geändert, zusammenstellen.

a) Die Idee (ἰδέα) der Tugend, ihr Urbegriff, erste geistige Gestalt, erkennen wir: als die auf das Handeln (Practische) hingewandte Vernunft, in der wir drei Momente unterscheiden: Gesinnung; Wille; That. — Also sind auch: wahrhaft gut und nützlich, nur aus der Vernunft hervorgehende Begriffe, die auf sie wieder zurückführen.

b) Sodann sind die Arten (εἴδη), die sich aus ihr entfalten, in abstufender Gliederung folgende, wo wir die Idee an der Spitze haben:

Tugend = Vernunft

Weisheit, (uneigentlich als Tugend gezählt *).) — Die Tugend den Arten nach

Als Gesinnung und Wille; die vernünftigen Bestimmungen im Innern. — als That und Kampf gegen das Unwahre: Tapferkeit.

als eigentliche Sittlichkeit, als Besitz des Ich's. — in Hinsicht auf den Gegenstand: Gerechtigkeit.

*) Vergl. Anm. 19 zum Phädon, wo von den Cardinal-Tugenden gesprochen wird. In der weitern Bedeutung von Tugenden nämlich, wo alle taugliche, gute Eigenschaften überhaupt darunter verstanden werden, und man selbst von Tugenden der Thiere spricht, ist dann Weisheit auch eine Tugend; sonst nur die Mutter, Quelle derselben, denn das Wissen des Wahren muß seinem Producte vorausgehn.

Weiter lassen sich diese Arten der Tugend noch hinabführen, aber es mag dies ausreichen. Was hier aber durch Sittlichkeit, oder auch Tugend vorzugsweise (bloß als ein Besitzthum das Subject, und seine eigentliche Qualität betrachtet, und durch das vieldeutige σωφρονειν bezeichnet,) erzeugt aus sich eine große Nachkommenschaft, wie etwa: Güte, Edelmuth, Genügsamkeit, Nüchternheit u. s. w. bis zu denen hinab, die den Männern, Frauen u. s. w., besonders angehören.

c) Dann endlich kommt es zu den besondern einzelnen tugendhaften Handlungen; zu der Erscheinung, Verwirklichung der Tugend.

Aehnlich nun dem Euthyphron läßt Sokrates den Menon bei seinen Erklärungen mehre Stufen durchwandeln; er steht aber doch, als ein Sophist, ein Schüler des Gorgias, um eine Stufe höher. Jener fängt mit einer Handlung (oben c) an; dieser doch wenigstens mit den niedrigsten Arten (oben b), und gelangt bis zu den einzelnen höchsten, aber nicht bis zu der einen Idee (oben in a).

Niedriger als Menon steht in seiner Entwickelung aber auch der zweite Gegner des Sokrates, der Sophistenfeind Anytos, der hier den gemeinen, ungebildeten Verstand repräsentirt, während jener die Sophisten.

Daß in der That aber Sokrates die Tugend als lehrbar gelten läßt, ist einleuchtend. Wäre ausgesprochen worden, was sie ist, so würde sie auch eben als Erkenntniß hervorgetreten sein. — Es ergeht ihr aber wie dem übrigen Lehrbaren, daß, wenn es, im besondern Falle, nun auch wirklich gelehrt und gelernt werden soll, dies noch weiter von Anlagen aller Art, (was im Gespräch das: „von Natur" ist), und von äußeren Umständen abhängt; so wie es auch einer längern, fortgesetzten Uebung oder Fertigkeit (was durch das οὐδ' ἐπιστήμη S. 98 — daß sie nicht zu erwerben, d. h. nicht durch Fleiß und Kunst, als Gegensatz des Natürlichen — geleugnet wird) zu der Erreichung des Zieles bedarf.

ist davon schon die Rede gewesen, und wir verweisen zunächst auf den Schluß zu demselben, wo sich eine Tabelle zu dem Zwecke findet, um eine der Tugenden dort deutlicher aufzuweisen. Hier ist es aber die Tugend überhaupt, die eine, ganze, nach der gesucht wird. Wir wollen demnach, der leichtern Uebersicht wegen, wieder die ganze Begriffsreihe, und zwar nach den Umständen und den Eintheilungsgründen etwas geändert, zusammenstellen.

a) Die Idee (ἰδέα) der Tugend, ihr Urbegriff, erste geistige Gestalt, erkennen wir: als die auf das Handeln (Practische) hingewandte Vernunft, in der wir drei Momente unterscheiden: Gesinnung; Wille; That. — Also sind auch: wahrhaft gut und nützlich, nur aus der Vernunft hervorgehende Begriffe, die auf sie wieder zurückführen.

b) Sodann sind die Arten (εἴδη), die sich aus ihr entfalten, in abstufender Gliederung folgende, wo wir die Idee an der Spitze haben:

Tugend = Vernunft

Weisheit, (uneigentlich als Tugend gezählt *).)

Die Tugend den Arten nach

Als Gesinnung und Wille; die vernünftigen Bestimmungen im Innern.

als eigentliche Sittlichkeit, als Besitz des Ich's.

in Hinsicht auf den Gegenstand: Gerechtigkeit.

als That und Kampf gegen das Unwahre: Tapferkeit.

*) Vergl. Anm. 19 zum Phädon, wo von den Cardinal-Tugenden gesprochen wird. In der weitern Bedeutung von Tugenden nämlich, wo alle taugliche, gute Eigenschaften überhaupt darunter verstanden werden, und man selbst von Tugenden der Thiere spricht, ist dann Weisheit auch eine Tugend; sonst nur die Mutter, Quelle derselben, denn das Wissen des Wahren muß seinem Producte vorausgehn.

Weiter lassen sich diese Arten der Tugend noch hinabführen, aber es mag dies ausreichen. Was hier aber durch Sittlichkeit, oder auch Tugend vorzugsweise (bloß als ein Besitzthum das Subject, und seine eigentliche Qualität betrachtet, und durch das vieldeutige σωφρονειν bezeichnet,) erzeugt aus sich eine große Nachkommenschaft, wie etwa: Güte, Edelmuth, Genügsamkeit, Nüchternheit u. s. w. bis zu denen hinab, die den Männern, Frauen u. s. w., besonders angehören.

c) Dann endlich kommt es zu den besondern einzelnen tugendhaften Handlungen; zu der Erscheinung, Verwirklichung der Tugend.

Aehnlich nun dem Euthyphron läßt Sokrates den Menon bei seinen Erklärungen mehre Stufen durchwandeln; er steht aber doch, als ein Sophist, ein Schüler des Gorgias, um eine Stufe höher. Jener fängt mit einer Handlung (oben c) an; dieser doch wenigstens mit den niedrigsten Arten (oben b), und gelangt bis zu den einzelnen höchsten, aber nicht bis zu der einen Idee (oben in a).

Niedriger als Menon steht in seiner Entwickelung aber auch der zweite Gegner des Sokrates, der Sophistenfeind Anytos, der hier den gemeinen, ungebildeten Verstand repräsentirt, während jener die Sophisten.

Daß in der That aber Sokrates die Tugend als lehrbar gelten läßt, ist einleuchtend. Wäre ausgesprochen worden, was sie ist, so würde sie auch eben als Erkenntniß hervorgetreten sein. — Es ergeht ihr aber wie dem übrigen Lehrbaren, daß, wenn es, im besondern Falle, nun auch wirklich gelehrt und gelernt werden soll, dies noch weiter von Anlagen aller Art, (was im Gespräch das: „von Natur" ist), und von äußeren Umständen abhängt; so wie es auch einer längern, fortgesetzten Uebung oder Fertigkeit (was durch das οὐδ' ἐπιστήμη S. 98 — daß sie nicht zu erwerben, d. h. nicht durch Fleiß und Kunst, als Gegensatz des Natürlichen — geleugnet wird) zu der Erreichung des Zieles bedarf.

Analyse.

Sprechende: Sōkrates; Mēnon; ein Sclave des Mēnon, Anytos.

I. Die Frage: Wie wird die Tugend erworben? führt zurück auf die: Was ist die Tugend? die Menon zuerst durch die Angabe mehrer Tugenden, die jede einem besondern Alter, Geschlecht, u. s. w. angehören, beantwortet.

Menon thut die Fragen: erstlich, ob die Tugend lehrbar,
(70) oder nicht; zweitens, ob sie durch Uebung zu erwerben; drittens, ob sie angeboren, oder wie sonst die Menschen zu ihr gelangen?

Sokrates meint, Gorgias habe die Thessalier so weise ge-
(71) macht, daß sie auf alles zu antworten verständen[1]). In Athen würde niemand das zu beantworten wissen, und auch er selbst nicht; er wisse nicht einmal, was die Tugend überhaupt sei. Gewiß aber werde Menon jenes vom Gorgias erfahren haben, und er möge also mittheilen, was derselbe von der Tugend gesagt habe, oder es selbst auseinandersetzen.

Menon giebt nun verschiedene Tugenden an: die des Mannes; (den Staat zu verwalten, und dadurch den Freunden Gutes, den Feinden Böses zu thun, sich aber davor zu hüten), der Frau (dem Hauswesen vorzustehen, wirthschaftlich
(72) und dem Manne gehorsam zu sein) und so für jedes Alter und jeden Stand und jede Handlungsweise sei eine andere Tugend vorhanden.

---

[1]) Ueber Menon und Gorgias enthält das Gespräch schon so viel als hier erforderlich ist. Uebrigens ist es deutlich, daß alles zunächst Gesagte nur als ironisch zu nehmen sei, und diese oft erwähnte Unwissenheit des Sokrates — worüber zunächst die „Vertheidigung" zu vergleichen — ist hier nicht ernstlich gemeint; den gesuchten Begriff besaß er allerdings in voller Klarheit. Vergleiche die Einleitung.

II. Dagegen gezeigt: daß ein Begriff immer derselbe sei, wie oft und in wie anderweitig Verschiedenem er auch vorkomme. So soll denn auch der eine Begriff (die eine Gestalt) der Tugend angegeben werden.

Darauf Sokrates: Ein Schwarm von Tugenden statt einer! Das Bild des Schwarms aber veranlaßt ihn zu fragen: ob Bienen, sofern sie Bienen sind, sich von einander unterscheiden, oder nur durch anderes, wie Schönheit, Größe u. s. w. Da Menon sie als Bienen gleich setzt, so soll er, dazu aufgefordert, auch angeben: worin sie sich nicht unterscheiden, sondern alle dasselbe sind. Das meint er zu vermögen, aber die weitere Forderung: bei der Mannigfaltigkeit der Tugenden die eine Gestalt anzugeben, die sie alle haben und wegen welcher sie Tugenden sind, — läßt er sich noch erst näher erklären.

Ob er es nur von der Tugend glaubt, daß die des Mannes eine andere, als die des Weibes, oder ob er auch meint, daß die Gesundheit, die Größe, die Stärke des Mannes eine andere, als des Weibes sei? Diese sind aber doch immer dieselben, bei wem sie auch vorkom-
(73) men, (haben dieselbe Gestalt, sind derselbe Begriff). Es muß also auch wohl die Tugend, sofern sie Tugend ist, nicht verschieden sein, ob sie in einem Knaben, oder Greise u. s. w. sich findet? [2]).

Dies scheint dem Menon nicht mehr dem Uebrigen ganz ähnlich zu sein, der Vergleich nicht zu passen; worauf Sokrates fortfährt, um dies ihm zu widerlegen: Wie so? Sagtest du nicht die Tugend des Mannes sei den Staat, die der Frau das Hauswesen gut zu verwalten? Kann nun wohl der Staat, das Hauswesen oder sonst

---

[2]) Dies ist die uns schon öfters begegnete Fundamentallehre, daß der Begriff immer derselbe, nur einer, sich selbst gleiche, von der Erscheinung desselben, wo er mit dem Verschiedenen, Vielen, Mannigfaltigen verbunden erscheint, eben verschieden ist. Wie der Begriff, oder bildlich: die Gestalt, die Idee, der Gesundheit, Größe, u. s. w. in allen Dingen, wo diese enthalten sind, derselbe, eine ist, so muß es auch wohl der der Tugend sein.

irgend etwas gut verwaltet werden, wenn es nicht vernünftig (σωφρονως) und gerecht[a]) verwaltet wird? Mit Vernunft und Gerechtigkeit muß also alles verwaltet werden, und beider bedarf der Mann wie die Frau, wenn sie gut sein wollen. Wird nun wohl ein Knabe oder Greis, wenn sie unvernünftig (zügellos) und ungerecht sind, je gut sein? Vielmehr sind es die Vernünftigen und Gerechten. Also wird Jeder auf dieselbe Weise gut sein; dasselbe nämlich erlangend werden sie gut. Wenn sie demnach nicht dieselbe Tugend hätten, könnten sie auch nicht auf dieselbe Weise gut sein. — Wenn nun allen dieselbe Tugend beiwohnt, so soll Men. sagen was dieſe ſei (ihr Wesen angeben, sie definiren).

III. Zweite Erklärung des Menon, mit der Nachhülfe des Sokrates: „Gerechtigkeit ist Tugend"; wo sich aber die Gerechtigkeit sofort nur als eine der vielen Tugenden zeigt.

---

[a]) Daß dem Menon das Bild mit den Bienen — wo eine wirkliche Form, als die allgemeine, die Urform, gedacht werden soll, nach welcher alle die besondern, in anderen Dingen zugleich verschiedenen, in jener aber übereinkommenden Gestalten der einzelnen erscheinenden Bienen gebildet sind; — und das Beispiel von der Gesundheit, Größe, u. s. w., die als Begriffe überall dieselben sind, nicht mit der Tugend recht zusammen passen wollen, ist natürlich, da er sich eben nur bis zur Abstraction der einzelnen Tugenden aus der unmittelbaren Erscheinung erhoben hat, und nicht sofort, durch jene Vorbilder geleitet, die weitere Bearbeitung des Begriffs zu vollenden im Stande ist. In jenen beiden Beispielen kommt auch nur eine einmalige Abstraction vor, unmittelbar aus den Wahrnehmungen. Hier aber ist aus den einzelnen Tugenden, die nun abstrahirt worden, weiter noch fortzufahren und der höhere, eine, allen gemeinsame Begriff zu finden. Er soll nun dazu hingeleitet werden.

Uebrigens ist hier auch für das vieldeutige σωφρονως kein deutscher Ausdruck zu finden, der es vollständig wiedergäbe. Besonnen oder mäßig reicht nicht aus; es ist mehr. Es ist dasselbe wie mit dem Substantiv, wovon schon mehr gesprochen worden. Eben so ist der Gegensatz davon ακολαστος nicht genau wiederzugeben; eigentlich ist es: nicht beschnitten, nicht beschränkt, ungezügelt. Da für jenes das allerdings zu weite: „vernünftig" gewählt worden, so müßte dies hier auch durch „unvernünftig" bezeichnet werden.

Men. erklärt sie für Fähigkeit, die Menschen zu beherrschen. — Sok. Dies ist also auch die Tugend des Knaben und des Sclaven? Ein Sclave kann doch nicht Herr sein? Dies geht nun schon nicht an, aber zu jener Erklärung müßte doch auch noch hinzugefügt werden: daß man vermöge gerecht zu herrschen. — Men. Ja! denn die Gerechtigkeit ist Tugend. — Sok. Ist sie Tugend überhaupt, oder eine Tugend?

Da Men. dies nicht versteht, so verdeutlicht Sok. es an einem Beispiels: die Rundung ist eine Form, nicht Form überhaupt, denn es giebt noch mehre Formen, (sie ist eine Art der Form.) — Darauf erklärt Men., die Gerechtigkeit sei nicht die einzige, sondern es gebe
(74) noch andere Tugenden, wie Tapferkeit, Mäßigung, Weisheit, Großmuth u. A. — Worauf Sok. bemerkt, daß sie wieder auf derselben Stelle seien, indem sie, eine Tugend suchend, mehre angetroffen hätten, und die, welche in allen ist, nicht finden könnten *).

*) In Hinsicht des Resultats ist es allerdings die alte Stelle, aber in der Form der Erklärung sind sie doch etwas weiter gerückt. — Das eben angeführte Beispiel ergiebt zunächst:

die Form (der Linie, Fläche,) ist

gerade nicht gerade, d. i. krumm.

Bei weiterer Spaltung und Entwickelung des „krumm" ergiebt sich dann eigentlich erst das „rund". Es kann nun aber entweder vom Platon hier der höhere Begriff krumm, oder der niedere rund gemeint sein, das ist gleichgültig, es soll überhaupt nur eine Art der Form angegeben werden.

Uebrigens wollen wir noch gelegentlich bemerken, daß der Begriff rund, und zunächst der des Kreises, seine Schwierigkeit hat, und von vielen Mathematikern, durch die Anschauung, wie auch durch mathematische Sätze verführt, falsch aufgefaßt wird, nämlich so, als wenn in jedem Momente der Peripherie des Kreises das Krumm sich fände, und durchaus nicht das Gerade; sie also nicht zugeben wollen, daß ein Kreis eigentlich ein Polygon von unendlich vielen Seiten wirklich sei. Durch sinnliche Werkzeuge kann man freilich diese kleinen geraden Linien weder abschneiden, noch sie gewahr werden; wohl aber durch die geistigen, d. i. durch das Denken. Soll man nämlich von dem Puncte ausgehend, eine Ausdehnung, eine Linie zunächst, gewinnen, so muß das doch nach einer Richtung zuerst geschehen, d. h. wenn man von diesem Puncte, als Ausgang, die Linie entstehen, sich fortbewegen läßt, so muß der erste, unendlich kleinste Weg, doch eine Richtung haben, wenn es überall zur Linie kommen soll, man von dem Ausgangspuncte fortkommen will. Diese Richtung

IV. Da Menon nicht die Erklärung der Tugend zu geben vermag, so stellt ihm Sokrates als Vorbild die Erklärung des Begriffes: Gestalt auf, und zwar in wahrer, dialectischer Weise, der gegenüber die unwahre von der Farbe gestellt wird.

Da Men. diese eine Tugend noch nicht ergreifen zu können erklärt, so will Sok. versuchen, sie näher zu bringen.

Frage einer was Form (σχημα, Gestalt) ist, und du sagtest das Runde, so würdest du weiter das Runde nicht für die Form überhaupt sondern nur für eine Form ausgeben, da es mehre Formen noch giebt, die du nennen würdest. Eben so gefragt nach der Farbe, würdest du das Weiße nennen, aber nur als eine es bezeichnen dürfen. Wäre jener aber damit auch nicht zufrieden, wie ich, und wollte nicht das Viele sondern das Eine, was Entgegengesetztes unter sich begreift *), wie das Runde und das Gerade durch das, was du Form nennst, befaßt wird, und wollte wissen, was diese Form denn sei, die das Runde eben so gut ist, wie das
(75) Gerade; was würdest du sagen? Menon weiß nichts

---

ist nun in der reinen Anschauung eben nur als die gerade zu erkennen und deren Gegensatz ist, daß sich diese Richtung ändert, was nach jedem kleinsten Verwirklichen der Linie, statt finden kann. Hier berührt man die Frage nach dem Unendlichkleinen.

*) Bisher war die Gerechtigkeit als eine Art der Tugend gefunden worden. Nun setzt jede Art (species) aber auch einen Gegensatz, eine andere Art, voraus, und beide zusammen, als logische Gegensätze, auch wieder einen höhern Begriff, (Geschlechts-Begriff, genus, oder wenigstens höhern Artbegriff,) der gleichmäßig in beiden enthalten ist, sie sich aus ihm hervorgebildet haben. In Bezug auf Gerechtigkeit, als Art, ist dieser höhere Begriff aber Tugend genannt worden, wo es nun darauf nur noch ankommt, den Inhalt des Wortes Tugend, d. h. was die Tugend nun an sich ist, ihr Wesen, anzugeben. — Um nun deutlich zu machen, daß Gerechtigkeit nur eine Art der Tugend sei, war vorher die Rundung als eine Art der Form angeführt, so daß sich rund eben so zu Form, wie gerecht zu Tugend verhält. Sokrates wird nun zeigen wie anzugeben sei, was unter Form gedacht werde (d. i. was Form eigentlich sei, wie ihr Wesen, Begriff auszusprechen, sie zu erklären sei;) und dasselbe soll Menon sodann in Hinsicht der Tugend versuchen.

zu sagen und Sok. erklärt die Form sodann für dasjenige, was unter allen Dingen allein der Farbe folgt (oder sie begleitet). — Dies verwirft Men. weil es einfältig, denn wer nicht wüßte, was die Farbe ist, erführe so auch nichts von der Form. — Sok. meint, daß wenn solches ein streitsüchtiger Weiser gesagt hätte, dieser den Gegner auffordern würde, wenn er es nicht zugeben wolle, es zu widerlegen. Sie aber wollten auf eine mildere und mehr dialectische*) Weise verfahren; diese bestehe nämlich darin, daß man nicht bloß, in seiner Antwort, die Wahrheit aussprreche, sondern vielmehr auf solche Art, (durch solche Sätze, Worte) daß der Fragende (der Andere) zugiebt (προσομολογη), daß er es wisse (verstehe, einsehe, ειδεναι). Auf diese Weise nun will er es ihm denn nun auch sagen: Du heißest doch etwas

*) So gar „einfältig" war die Erklärung: „daß Form dasjenige sei, was der Farbe folge", eben nicht. Es ist nur keine begrenzende, vollständige (definitive), sondern nur eine vorläufige, annähernde, Angabe eines damit verbundenen Begriffs. Denn von allem Gestalteten und also Anschaulichen, Realen, wird auch die Farbe unzertrennlich sein. Hier ist aber auch sofort davon abgegangen, da es nur erwähnt worden, um Anlaß zu haben, den Gegensatz des dialectischen, wahren Verfahrens in der Philosophie, mit dem des dichterischen, in Anschauungen, Bildern, verwirrenden langen Reden, sich gefallenden, unwahren sophistischen, in helles Licht zu stellen. Das Dialectische hat übrigens bei Plato noch andere Bedeutung, umfaßt die ganze Function des Denkens; hier aber bezieht es sich ins Besondere auf den richtigen Gang der philosophischen Untersuchung, in der Form des Gesprächs, so nämlich, daß man von festen Puncten ausgeht, die in ihrer ganzen Schärfe, Klarheit und Einfachheit durch das analytische Denken aufgefunden und von dem Andern ohne Ueberredung, Verblendung und Betäubung durch Wortschwall und sophistische Künste aller Art, ungezwungen und mit voller Ueberzeugung eingeräumt werden. Die sogenannte natürliche Logik oder Vernunft — die freilich etwas anders noch ist als der gewöhnliche Menschenverstand, — muß sich freilich durch Bildung, Wissen, Entwickelung und Uebung in den Functionen des Denkens höher entfalten; aber etwas an sich und ursprünglich Anderes, oder Höheres, ein besonders Künstliches, eine eigene speculative Kraft, giebt es nicht; und was dem gebildeten, natürlichen Denken widerstrebt, wie spitzfindig, scharfsinnig, gelehrt, kunstreich, stolz und anmaßend es auch entgegentritt, es ist immer das Unwahre; endlich wird der künstliche Bau doch zerstört, das heilige Dunkel zerstreut und die gesunde Vernunft in ihre Rechte wieder eingesetzt.

UNIVERSITY CALIFORNIA

Ende; was ich auch Grenze, Aeußerstes nenne; denn dies alles sehe ich ohne weitere bunte Redensarten für eins an. Ferner auch nennst du etwas Fläche und Körper? Dann sage ich von allen Gestalten, daß dasjenige, was die Körper (oder Flächen) begrenzt, eben
(76) die Gestalt sei; Was dann zusammenfassend in eins, ich sagen möchte: die Grenze der Körper sei die Gestalt [7]).

Men. will nun auch wissen, was die Farbe sei, was ihm Sok. in der Weise des Gorgias zu beantworten sich bereitwillig zeigt. Ihr nehmt, nach dem Empedokles, gewisse Ausflüsse aus den Dingen an; und Gänge in welche und durch welche diese Ausflüsse gehn. Dann, daß von den Ausflüssen einige den Gängen angemessen sind, andere aber kleiner oder größer als diese. Nun ist das Sehen doch auch etwas (ein Ding); also die Farbe ein Ausfluß der Gestalt, dem Sehen (Auge, ὄψει) angemessen und empfindbar. — Dem über diese Antwort entzückten Men. erwiedert Sok., daß ihm dieses nach einer ihm gewohnten Art geantwortet scheine und er demnach auch zu sagen wissen werde, was die Stimme, der Geruch und Vieles dergleichen sei. Auch werde sie

---

[7]) Es ist alles weitere, noch höher hinauf Führende hier abgeschnitten. Ohne unnöthige Schwierigkeiten soll eine Grundanschauung, die im natürlichen Bewußtsein leicht aufzufinden ist und Jeder zugeben muß, als ein fester Punct hingestellt werden: die Grenze, das Ende, Aeußeres, in Hinsicht auf ihre übereinstimmende Bedeutung genommen; der synonymische Unterschied ist bei Seite gesetzt. Auch die Anschauung von: Körper wird gemeinschaftlich angenommen. Dann entsteht folgende logische Tafel (vergl. Anm. 4):

Körper (Materielles)

mit Grenzen versehn: Form oder Gestalt,	nicht begrenzt; formlos.
gerade	krumm.

So entsteht die vollständige Definition, indem durch die Angabe des Unterschiedes von dem nebengeordneten Begriff, (die Grenze) und durch die Aufweisung des übergeordneten (der Körper), der zu erklärende Begriff (ist die Gestalt) bestimmt wird. Vergl. Euthyphron Anm. 5 u. 8.

sie als eine hochdichterische (τραγικὴν) ihm besser scheinen, als die Erklärung von der Gestalt; sie ist es aber (77) nicht *).

V. Dritte Erklärung des Menon, nach der Anleitung des Sokrates: die Tugend besteht darin, daß man nach dem Schönen und Guten strebt und — wie sich weiter ergiebt: eigentlich nur, daß man — es erlangt; wo sich aber wieder zeigt, daß dies von der Gerechtigkeit u. s. w. abhängt, und also die eine Tugend nicht gefunden ist.

Endlich läßt sich nun auch Men. bewegen, die versprochene Erklärung von der Tugend zu geben. Ihm scheine, wie der Dichter sagt, die Tugend zu sein: „Sich zu erfreuen am Schönen und es zu vermögen". — Er aber sagt: die Tugend sei, daß man dem Schönen nachstrebend es herbeizuschaffen vermöge. — Zunächst wird festgestellt, daß auch dem Guten nachgestrebt werde *).

*) Trefflich ist dieser hochtrabende — tragische — Unsinn, und wird wohl öfters in neuesten Zeiten an Albernheit noch überboten. Aehnlich dem würden dann auch die langen Reden zu denken sein, die Menon, weiter unten, über die Tugend öfters gehalten zu haben behauptet.

*) Immer näher rückt Menon dem Gesuchten, aber er kommt nur bis an seine Grenze. Er bedurfte noch des Begriffes: das Wahre, aus dem das Gute und das Schöne sich hervorbilden; als seine untergeordneten Begriffe. Das Wahre nämlich, in Hinsicht der Gesinnungen und Thaten, oder in der Form des Sittlichen, ist das Gute; und das Wahre in der Erscheinung — besonders in den Künsten — in einer wirklichen Gestalt hervortretend, ist das Schöne. — Einer Wurzel sind die Wörter: sein, (εἶναι) sehn, scheinen (erscheinen) geschehn, schön, entstiegen. Die erste Bedeutung von schön ist subjectiv: was gesehn ist und gefallen hat; es bezieht sich somit zunächst auf Form und Farbe. — Die zweite Bedeutung von schön ist sodann objectiv: die Form, Gestalt an sich genommen, als überhaupt gewissen Gesetzen des Angemessenen (als Symmetrie und Harmonie) unterworfen und so unbedingt anzusprechen geeignet. — Drittens dann wird die Form in Beziehung auf den Inhalt gefaßt, wo sie diesem entsprechend, ihn wirklich abspiegelnd, sich erweist. Daher ist in den Künsten das Schöne das Darstellungs-Mittel (nicht -Zweck,) für den Gedanken; dessen adäquate Form; (der Begriff, der Gedanke, und die Empfindung sind Inhalt und Zweck der Kunst.) — Im Gebiete der Sittlichkeit ist dann auch leicht die Bedeutung von Schön anzugeben und zweckmäßig wird es meist in Verbindung mit gut gebraucht.

In Hinsicht des Strebens darnach, so wird ermittelt, daß Jeder eigentlich nach dem Guten strebt. Denn wenn behauptet wird: Einige strebten auch nach dem Bösen, und zwar ferner

1) Einige es für das Gute haltend; Andere es als solches erkennend, indem wieder

2) die Einen meinten es schade 3) die Andern es nutze;

so ließe sich von den ersten es eigentlich nicht sagen, da sie es ja für das Gute hielten; von den zweiten aber es nicht mit Recht behaupten, da sie doch
(78) wüßten, daß das Böse unglücklich mache, Niemand aber unglücklich sein möchte; und von den dritten, welche meinten es nutze, wäre anzunehmen, daß sie es gar nicht erkennten und mit dem Guten verwechselten. Demnach wird Keiner nach dem Bösen streben, sondern Alle wer: das Gute wollen, und in sofern würde keiner besser sein als der andere. Soll aber einer besser sein, so kann er es nur in Hinsicht darauf sein, daß er es vermag. Demnach wäre die Tugend: das Vermögen, das Gute zu erlangen (zu Wege zu bringen). — Die Wahrheit dieses Satzes soll nun untersucht werden: Gutes[10]) ist doch Gesundheit, Reichthum, Ehrenämter, Herrschaft u. dergl. Und wenn nun z. B. Gold und Silber erwerben Tugend ist, so muß doch hinzugefügt werden: auf gerechte und fromme Weise. Dann aber gehörte zu diesem Erwerben noch die Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Frömmigkeit oder ein anderer Theil der Tugend, da es sonst nicht Tugend wäre, obgleich es das Gute herbeischafft. Und wenn man nicht Gold und Silber erwirbt, im Fall es nicht auf gerechte Weise ge:

[10]) Hier ist Gutes nicht in der allgemeinen Bedeutung, als Idee, genommen, — wo es das Wahre als heilsam, nützlich in äußern Beziehungen, wie auch in der innern, als sittlich, bezeichnet; — sondern als Arten derselben — und zwar die des äußern Nutzens und Strebens. Diese aber zu erwerben ist dann nicht Tugend, sondern nur, wenn es auf gerechte, fromme Weise, d. h. mittels Arten der Tugend, geschieht.

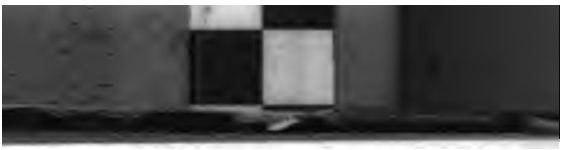
schehen kann, (d. i. also ein Unterlassen des Erwerbes) so wäre das auch Tugend. Also ist weder der Erwerb, noch der Nichterwerb die Tugend, sondern nur was von beiden mit Gerechtigkeit geschieht. (Es zieht sich also die Tugend in diese zurück). — Nun aber wurde vorher behauptet, daß die Gerechtigkeit u. s. w. ein Theil
(79) der Tugend (und nicht die ganze sei, wodurch sie auf den alten Punct zurückgekehrt sind.) Woraus folgte, daß schon das Tugend sei, wenn man etwas mit einem Theile der Tugend thue; wir aber wollen wissen, was die ganze Tugend ist. — Men. wird also aufgefordert, von Neuem zu sagen, was die Tugend sei.

VI. Da Menon, ganz verwirrt, nicht weiter kann, und alles Suchen nach dem, was man gar nicht weiß, für unmöglich erklärt; so sucht ihm Sokrates dies durch den Satz zu widerlegen: daß das Lernen nur ein Erinnern sei, was er durch ein Beispiel an einem Sclaven darthut, der von ihm gefragt, mathematische Sätze in sich auffindet.

Men. aber meint, er habe schon früher gehört, daß Sok.
(80) immer im Zweifel (ἀπορεῖν) sei und auch Anderen solchen errege; jetzt nun sei er auch völlig davon überzeugt, daß Sok. ihn bezaubert habe und einem Krampfrochen gleiche, der alle, die ihn berühren, erstarren mache. Auch Men. sei jetzt an Leib und Seele so erstarrt, daß er nichts vorzubringen wisse. Während er sonst lange und schöne Reden über die Tugend gehalten, vermöge er nun nicht einmal zu sagen, was die Tugend überhaupt (an sich) sei.

Sok. will dann dem Fische gleich gelten, wenn jener auch selbst erstarrt, nicht bloß andere erstarren macht. Er selbst weiß nämlich nicht was Tugend ist, will aber nicht aufgeben, mit Men. darnach zu suchen. Worauf Men. ihn fragt, wie er denn nach etwas suchen könne, wovon er gar nicht wisse, was es sei; hätte er es auch wirklich gefunden, so vermöchte er nicht einmal zu sagen, ob es das Gesuchte sei. —

Sok. meint, Men. wolle den Streitsatz herbeiführen: der Mensch könne weder forschen nach dem, was er weiß, noch nach dem, was er nicht weiß; denn jenes braucht



er nicht erst zu thun, und dies vermag er nicht, da er nicht weiß, was er sucht. — Men. hält diesen Satz
(81) für sehr schön; Sok. aber nicht, denn er habe folgendes von Priestern und Priesterinnen gehört, — die von dem, was sie behandelten, den Grund (Rechenschaft λογον διδοναι) anzugeben bemüht wären — was ebenfalls Pindaros und andre Dichter sagten, die doch auch göttlicher Art sind [11]). Die Seele der Menschen nämlich sei unsterblich; was man sterben nenne, sei nur der Wiederanfang eines andern Lebens. Deshalb müsse man auf das frömmste leben. Nach neunjähriger Sühne, werde die Seele der obern Sonne von der Proserpina wiedergegeben, und mehrmals mache sie diese Wanderung. Dadurch lerne sie alles in der Unter- und Oberwelt kennen, und somit muß sie sich auch das von der Tugend, wie von allem Anderen früher gewußte, erinnern können. Somit ist, was man lernen nennt, eigentlich im Ganzen nichts anders als erinnern; man muß nur suchen (forschen), dann tritt das Gewußte hervor. Daher ist jenes Streitwort ein unwahres und

---

[11]) Der hier zu widerlegende Streitsatz der Sophisten ist von dem Wahrnehmbaren hergenommen. Ein sinnliches Ding kann man natürlich weder suchen, noch auch wissen, ob es das Gesuchte ist, im Fall man es zufällig fände, wenn man es gar nicht kennt; wie wenn z. B. Jemand aus einem Haufen Steine einen bestimmten, aber ihm nicht näher kenntlichen, heraussuchen sollte. In dem Gebiete der Begriffe aber ist es ein Anderes. Wenn nämlich nicht von ganz Unwissenden, im Bearbeiten der Begriffe ganz Ungeübten, sondern von Philosophen und ihren reifen Schülern, wie hier, die Rede ist, so ist mit der Angabe, der Nennung, des Begriffes, z. B. Tugend auch sofort ein fester Punct gegeben. Der Name ruft Vorstellungen hervor, und durch deren Zergliederung und weiteren Bearbeitung ist das Unbekannte zu finden.

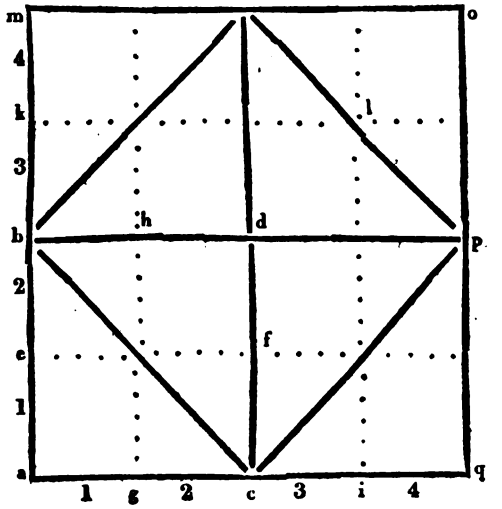
Das Weitere hierüber, und wie Platon durch den Satz: „daß lernen nur erinnern sei", jenes widerlegt, darüber, als einem zu Umfassenden verweisen wir auf den Anhang.

Uebrigens ist der erste Beweis jenes platonischen Satzes, oder der Ideenlehre, durch die Priester und Dichter durchaus nicht als ein ernstlicher anzusehn; sondern er ist nur im Geiste des Menon geführt, wie es diesem geläufig und seiner unphilosophischen Weise gemäß ist, — also als Verspottung desselben. Er steht in eben dem Verhältnisse zu dem folgenden, wirklich und ernstlich gemeinten Beweise, wie oben (S. 76) die Erklärung von den Farben zu der von der Gestalt.

den Trägen erwünschtes; diese andere Lehre aber macht die Leute arbeitsam und forschend; und so wollen wir auch nicht nachlassen der Tugend nachzuspüren.

Menon fordert, daß ihn Sok. das vollständig darthun solle, was er nur einfach als Behauptung aufstelle: daß wir nichts eigentlich lernten, sondern, was wir lernen nennten, nur ein Erinnern sei; was dieser ihm durch einen
(82) seiner Diener zu bewirken sich die Mühe machen will und ihn auffordert, wohl Acht zu haben, ob dieser jetzt ihm scheinen werde, vom Sokrates etwas zu lernen oder sich nur etwas zu erinnern. Auf Sok. Fragen findet der Diener [12]): a b c d ist ein Viereck. — Eine viereckige Figur aber ist, was vier gleiche Seiten hat. — Auch die Linien sind gleich, welche durch die Mitte ge-

[12]) Es ist natürlich anzunehmen, daß zugleich die Figuren gezeichnet werden. Wir wollen eine solche hier wiedergeben und mit Buchstaben versehn, durch welche wir das Verständniß sehr zu erleichtern hoffen:



Der Kürze wegen wird hier freilich Mehres sofort zugegeben, was die Mathematiker sich so ohne Weiteres nicht gefallen lassen würden. Es läßt sich aber leicht einsehn, daß alles dies sich eben auch erfragen lassen würde.

zogen werden (e f und g h). — Ein ſolcher Raum kann auch größer oder kleiner ſein. — Wäre nun jede Seite 2 Fuß, ſo würde das Ganze zweimal zwei (4) Quadrat-Fuß enthalten. — Demnach gebe es auch einen Raum, der noch einmal ſo groß als dieſer (a b c d) wäre, und gleiche Seiten hätte; er enthielte 8 Quadrat-Fuß. — Hierauf aber gefragt, wie groß jede Seite deſſelben denn ſein müſſe, ſagt er: vier Fuß. — Dies wird ihm durch die Zeichnung (a m o q) widerlegt; er
(83) ſieht, daß dies nicht das doppelte, ſondern das vierfache des Rauminhaltes wäre, und daß alſo die Seite des doppelten (8 Quadratfuß großen) größer als die des erſten (von 4 Q. F.) und kleiner als die des letzten (von 16 Q. F.) ſein müſſe. Hieraus ſchließt er irrig, es müſſe die geſuchte Seite 3 Fuß meſſen, was ihm durch die Zeichnung a k l i widerlegt wird, die ein Viereck von 9 Q. F. zeigt.

Hier nun macht Sok. den Men. darauf aufmerkſam, wie
(84) der Sclave im Erinnern (Lernen) fortſchreite. Erſt nämlich habe er gar nicht gewußt — was er auch jetzt noch nicht weiß, — wie groß die Seite eines Vierecks von 8 Q. Fuß ſei, aber doch geglaubt, daß er es wiſſe und dreiſt geantwortet. Jetzt aber weiß er, daß er es nicht weiß, und wähnt alſo auch nicht, es zu wiſſen [13]). So ſteht es alſo jetzt ſchon beſſer mit ihm. Und iſt ihm denn nun dadurch, daß er zu dieſem Zweifel (ἀπορία, Wegloſigkeit) gebracht und er wie vom Krampfrochen erſtarrt gemacht worden (ſ. S. 80), ein Nachtheil erwachſen? Vielmehr iſt er dazu hingeleitet worden, die Wahrheit aufzuſuchen und zu entdecken.

Weiter nämlich ſoll der Sclave, durch bloßes Fragen, zu dem wirklichen Wiſſen hingeführt werden. — Es ſind die vier Quadrate, jedes von zwei Fuß die Seite, zu einem Ganzen aneinander geſtellt (a m o q). — Dann giebt der Sclave zu, daß die in jedem derſelben, von

[13]) Der erſte Fortſchritt zum Wiſſen iſt nämlich der Zweifel und im Verfolge deſſelben kommt das Wiſſen vom Irrthume, oder Nichtwiſſen. Vergl. auch „die Vertheidigung" Anmerk. 4 gegen das Ende.

einer Ecke zur andern gezogenen Linien, die Diagonalen cb, bn, np, pc, jedes dieser Quadrate in zwei gleiche Hälften zerlegen; daß diese vier Linien gleich lang sind und ein Viereck bilden (cbnp), das aus den Hälften
(85) der kleinen Vierecke besteht und also auch die Hälfte des großen, d. i. 8 Q. Fuß, enthalten müsse.

Da der Knabe so das früher nicht Gewußte nun durch bloßes Fragen weiß, so müssen also die Vorstellungen in ihm vorhanden gewesen sein (ἐνοῦσαι ἄρα αἱ δόξαι). Es sind also auch in dem Nichtwissenden, von dem, was er nicht weiß, richtige Vorstellungen. Und jetzt sind in ihm, wie im Traume, diese Vorstellungen aufgeregt. Wird er nun oft und auf vielfache Weise um dieses befragt, so wird er es zuletzt nicht weniger genau, als jeder Andre wissen. Aus sich also, durch Fragen veranlaßt, nimmt jeder die Erkenntniß (ἐπιστήμη) hervor, was doch nur ein Erinnern ist.

Dieser Sclave muß nun aber, was er in sich hat und weiß, entweder einmal erhalten oder immer gehabt haben. Hat er es immer gehabt, so muß er es auch immer gewußt haben; wenn er es aber erhalten hat, so kann er es nicht in diesem Leben empfangen haben, denn Menon müßte es doch wissen, wenn dieser in seinem Hause geborne und erzogene Knabe darin unterrichtet worden wäre. Also ehe er Mensch geworden,
(86) hat er das gelernt, und immer ist seine Seele eine belehrte gewesen, wenn er, ehe er Mensch wurde, und seit er es geworden, wahres Meinen (δόξαι) besessen hat, das durch Fragen geweckt (angeregt) zur Erkenntniß (ἐπιστήμη) wurde.

Wenn uns aber immer die Wahrheit der Dinge in der Seele ist, so muß diese unsterblich sein; so daß man darauf vertrauen kann, dasjenige, was man nicht weiß, d. i. dessen man sich nicht erinnert, suchen und dessen sich dann erinnern zu können.

Da Men. meint, dieses sei wohl gesprochen, so erklärt Sok., daß er das auch von dem letzten glaube. Das Uebrige der Rede wolle er eben nicht so hartnäckig behaupten. Daß man aber, bei der Meinung, daß

man das zu suchen habe, was man nicht wisse, besser, mannhafter und weniger träge werde, als bei der Meinung, daß man dasjenige, was man nicht weiß, auch nicht im Stande sei zu finden und darum nicht es suchen dürfe — dafür würde er kämpfen, wenn er es vermöchte, mit Wort und That.

VII. Auf Menons Wunsch wird die Frage darnach, „was die Tugend ist", aber nicht weiter verfolgt, sondern die sogleich vorgenommen: „ob sie lehrbar sei, oder ob sie von Natur, oder auf welche andere Weise sie den Menschen komme?" — Da dies aber auf der Beantwortung jener Frage eigentlich beruht; so bleibt nur übrig, mittels einer Annahme (hypothetisch) sich zu helfen. Diese ist: Tugend ist Erkenntniß. Dann wäre zu sagen: Wenn Tugend Erkenntniß ist, so muß sie lehrbar sein.

Nachdem hierdurch der obige (in S. 80) aufgestellte Satz widerlegt worden, und sie beide überzeugt sind, daß man stets zu suchen habe, so wollen sie denn auch nach Sok. Wunsch gemeinschaftlich darnach forschen, was die Tugend ist.

Men. stimmt zwar bei, meint jedoch, daß er lieber das, was er anfangs gefragt hatte, untersucht sehen möchte, nämlich: Ob die Tugend lehrbar sei, oder ob sie von Natur oder auf welche andere Weise sie den Menschen zukomme.

Sok. hält es nun zwar nicht für angemessen, ehe man wisse, was die Tugend sei, auf jene Frage einzugehen, allein er fügt sich dem befehlenden Menon, der sich selbst zwar nicht befehlen mag, um recht frei zu sein, aber wohl den Andern, und hier dem Sok. Um nun diese Untersuchung anzustellen, scheint
(87) es ihm nöthig, eine Voraussetzung (oder eine Annahme ὑπόθεσις) zu machen, nach Weise der Mathematiker. „Ich bezeichne, sagt Sok. [14]), mit einer Voraussetzung,

[14]) Diese schwierige Stelle hat mannigfache Auslegung erfahren. Verschiedene mathematische Sätze sind angeführt worden, die hier zum Grunde liegen sollen und die Sokrates im Sinne gehabt habe. Von den mir bekannt gewordenen Erklärungen hat mir keine genügt, und ich wiederhole hier, mit kleinen Veränderungen,

dasjenige, was die Geometer öfters im Auge haben, wenn sie Jemand etwa wegen eines Flächenraums fragen: ob wohl in dieſen Kreis (den nämlich Sok. eben zeichnet) der dreiſeitige Flächenraum (d. h. das Dreieck abc in der Figur in Anm. 12, worauf Sok. hinzeigt,) hineinzubringen ſei? — Ein Geometer würde dann antworten: Ich weiß es nicht, ob dieſer ein ſolcher iſt, (ob das Dreieck in den Kreis hineinginge), aber ich glaube als eine zur Erreichung des Zweckes förderliche Vorausſetzung hier aufſtellen zu können: Wenn dieſer Flächenraum (d. h. der eben gezeichnete Kreis) ein ſolcher iſt, daß ein um die gegebene Linie (ac nämlich, von der die ganze Zeichnung angehoben hat,) beſchriebener Kreis (im Vergleiche mit jenem) eben ſo viel des Raumes ermangelt, als (er ſelbſt) der um die Linie (ac) beſchriebene Kreis beträgt (d. h. wenn dieſer die Hälfte von jenem iſt); ſo wird ſich etwas Anderes ergeben, und Anderes wieder, wenn ſolches nicht bei ihm zutrifft." — Eben ſo müſſen ſie nun auch in Beziehung auf die Tugend verfahren, von der ſie nicht wiſſen, was ſie iſt, (wie dort nicht gewußt wurde, wie groß die Räume waren;) und als Vorausſetzung alſo machen: daß, wenn ſie etwas von dem in der Seele Seienden, und dort Aufzufindenden, d. i. Erkenntniß, iſt, daß ſie dann auch lehrbar ſein müſſe. Denn das giebt Jeder zu, daß Erkenntniß lehrbar iſt.

VIII. Zunächſt aber iſt nun zu unterſuchen: ob die Tugend Erkenntniß iſt? als welche ſie dann auch erfunden wird.

---

was ich ſchon früher in einem Programm (Bromberg 1829) hierüber geſagt habe. Es ſchien nöthig hier die ganze Stelle wörtlich wieder zu geben. — Uebrigens ſind die mathematiſchen Sätze, auf welchen dieſes beruht die zwei: 1) Wenn die Hypotenuſe eines rechtwinkligen Dreiecks dem Durchmeſſer eines Kreiſes gleich iſt, ſo läßt ſich das Dreieck in den Kreis hineinzeichnen. 2) In einem gleichſchenkligen rechtwinkligen Dreieck — hier abc — iſt der Kreis um die Hypotenuſe noch einmal ſo groß, als der um einen der Katheten beſchriebene. — Die Vorausſetzung war hier alſo: Das Dreieck abc wird in den gezeichneten Kreis hineingehn, wenn ein Kreis, um ac, oder ab, gezogen, halb ſo groß wäre, als der gegebene Kreis, weil bc dann dem Durchmeſſer des Kreiſes gleich wäre, in den das Dreieck hineingezeichnet werden ſoll.

Um die Untersuchung darnach: „ob die Tugend Erkenntniß ist, oder etwas Anderes" anzustellen, wird angenommen: die Tugend sei das Gute [15]). Wenn nun irgend ein anderes Gutes keine Erkenntniß wäre, so könnte leicht auch die Tugend keine sein. Wenn es aber kein Gutes giebt, was die Erkenntniß nicht unter sich begreift, so wäre es ganz richtig vorausgesehn, daß sie eine Erkenntniß sei.

Durch die Tugend nun sind wir gut; und wenn gut, dann auch nützlich, (denn alle Güter sind nützlich,) also ist auch die Tugend nützlich.

Sieht man nun auf das Einzelne, was nützt, so gehört dahin Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichthum. Doch
(88) sagen wir auch, daß diese manchmal schaden; was von dem rechten Gebrauche derselben abhängt.

In Hinsicht der Seele, so ist in ihr Mäßigkeit, Tapferkeit, Gelehrigkeit u. dergl. Wenn nun etwas von diesen nicht Erkenntniß ist, so kann es auch schaden. So die Tapferkeit, wenn sie nicht auch Einsicht, sondern bloß eine Kühnheit, die ohne Vernunft schadet, mit ihr aber nützt [16]). So auch alles andre, und was mit Vernunft demnach unternommen wird, endet mit Glück.

Ist demnach die Tugend etwas in der Seele sich vorfindendes und ist sie nothwendig nützlich, so muß sie auch Vernunft sein, da nur durch diese etwas in der Seele nützlich wird. Da also die Tugend nützlich ist, so muß sie auch Vernunft sein.

So auch mit dem Reichthum u. s. w., was auch nützlich oder schädlich sein kann. Wie nun die Vernunft, die Seele lenkend, das in ihr nützlich macht, so macht denn die Seele diese Dinge nützlich, wenn sie dieselben richtig gebraucht.

Man kann also im Allgemeinen sagen: daß alles Andere,
(89) in Hinsicht seines Nützlichseins, von der Seele abhange, diese Seele selbst aber von der Vernunft (φρονησις); demnach wäre die Vernunft das Nützliche; und da nun

---

[15]) Als solches war sie schon gleich zu Anfange gesetzt worden. S. 73.

[16]) Hierüber wird im Laches das Weitere sich finden.

die Tugend nützlich war, so ergiebt sich: Vernunft ist Tugend, und nun entweder die ganze oder ein Theil von ihr.

Wenn es sich also verhält, so sind die Guten auch nicht von Natur gut. Denn wenn dieses wäre, dann müßte auch das sein, daß die Gutgebornen sogleich erkannt und bis sie erwachsen wären, sorgfältiger als Gold aufgehoben würden, damit sie dann einst unverdorben dem Staate nützlich werden könnten.

Es müssen die Guten als solche, demnach durch Belehrung hervorgehn; denn da Tugend Erkenntniß ist, so muß sie auch lehrbar sein.

IX. Sokrates zieht das Ergebniß aber in Zweifel, denn wenn Tugend Erkenntniß und also lehrbar wäre, so müßten sich doch Lehrer derselben irgendwo finden, was aber nicht der Fall ist.

Wenn auch Menon das Gefundene zugiebt und es ausreichend hält, so bemerkt ihm Sok., daß es nicht genug sei, etwas nur zu glauben, sondern daß man es auch später für wahr halte, wenn es etwas Gesundes ist. Er ist aber im Zweifel über die Richtigkeit des letzten Ergebnisses. Nicht darüber, daß die Tugend lehrbar, wenn sie Erkenntniß ist, sondern darüber: ob sie Erkenntniß sei. Wenn nämlich etwas überhaupt lehrbar ist, so muß es auch Lehrer und Schüler dafür geben; und umgekehrt, wenn keine Lehrer und Schüler vorhanden sind, so muß man vermuthen, daß etwas nicht lehrbar sei. Sok. wenigstens hat vergebens bisher nach solchen gesucht und wendet sich nun zum Anytos, der eines durch eigene Thätigkeit reich gewordenen
(90) und sonst auch trefflichen Mannes Sohn ist. Von solchen müsse man nun zunächst erfahren können, ob es Lehrer der Tugend gebe und wer diese seien.

Sok. will die Sache also angreifen: Wenn Einer in etwas unterrichtet werden soll, so ist er nur zu solchen zu schicken, die diesen Gegenstand verstehen und Lehrer darin sein können und wollen. Zu wem wird nun ei-
(91) ner geschickt werden sollen, der nach der Weisheit und Tugend verlangt, durch welche er das Hauswesen und

den Staat gut verwaltet, die Eltern verehret, Bürger und Freunde wohl behandelt? Doch nur zu denen, welche sich den Griechen für Bezahlung als Lehrer der Tugend überhaupt darbieten, d. h. zu den Sophisten?

Als Anytos aber diese als das Verderben derer bezeichnet, welche sich ihnen übergeben, so erwiedert Sok. mit der ganzen Kraft seiner Ironie, wie das möglich sei, da doch Protagoras, und so viele andere, lange, und bis auf den heutigen Tag, überall geehrt und unmäßig reich geworden wären. Sollten sie nun wissentlich die Jüng-
(92) linge hintergangen und verdorben haben, oder ohne es selbst zu wissen?

Anytos meint, sie wüßten wohl, was sie thäten; aber thöricht seien die Jünglinge, deren Angehörige und besonders die Staaten, daß sie solches duldeten. Da nun Anytos ferner im großen Eifer gegen die Sophisten fortfährt, so meint Sok., auf diese komme es überhaupt hier nicht an, man könne sie bei Seite lassen, sondern es seien nur die aufzuweisen, bei denen die Tugend zu erlernen wäre.

Da meint denn Anyt., das könne man bei jedem von den Trefflichen unter den Athenern (των καλων καγαθων).

Sok. Sind diese Trefflichen es durch sich selbst geworden, und vermögen sie von Niemand belehrt, doch das
(93) Anderen zu lehren, was sie selbst nicht gelernt haben?

Anyt. Sie haben es von den früheren Trefflichen gelernt.

Sok. giebt zu, daß Viele hier vorhanden, die in städtischen Angelegenheiten sehr gut seien, ob aber als Lehrer ihrer Jugend, das bezweifelt er. Themistokles war doch ein guter Mann? und hätte dann doch auch ein eben so guter Lehrer der Tugend, wie irgend einer, sein müssen; wo er sie denn seinem Sohne Kleophantes doch gewiß auch vor Allen gern mitgetheilt haben würde. Im Reiten und vielem Anderen ließ er ihn auf das beste unterrichten, was er alles wohl begriff, so daß seine Anlagen nicht schlecht sein konnten. Aber ist je gehört worden, daß er gut und weise darin geworden, worin sein Vater es gewesen? Und würde, wenn die Tugend lehrbar, er ihn nicht in seiner Weisheit unter-

richtet haben? Eben so auch Aristides, der seinen
(94) Sohn zu keinem vorzüglichern Menschen gemacht hat, als alle andere waren, oder Perikles. Dieser so herrlich weise Mann hatte zwei Söhne, die in allem unterrichtet wurden, aber in der Tugend war es wohl nicht möglich. So auch Thucydides. Also dürfte die Tugend nicht lehrbar sein.

Anyt. bricht diese Untersuchung dadurch ab, daß er dem Sok. nachsagt, er rede gern schlecht von den Menschen
(95) und er möge sich dabei nur in Acht nehmen.

Nachdem Sok. ihm darauf erwiedert, wendet er sich zum Men. und fragt ihn: ob in seiner Stadt treffliche Männer wären, die sich zugleich für Lehrer der Tugend und diese für lehrbar ausgeben? Worauf dieser: Einige sagen sie sei lehrbar, andre nicht. — Da nun diese über die Sache uneinig, so können sie nicht als Lehrer der Tugend angesehen werden, und so bleiben denn die Sophisten nur als solche übrig, wenn Men. sie dafür anerkennen will. Dieser aber rühmt den Gorgias, der alle, welche die Tugend zu lehren versprechen, ausgelacht und selbst nur im Reden stark zu machen verheißen habe. Ob er übrigens die andern Sophisten für Lehrer der Tugend halten solle oder nicht, darüber sei er zweifelhaft, bald glaube er es, bald auch wieder nicht.

Darin, meint Sok., komme er mit Andern überein, und so auch mit Theognis, der in den angeführten Versen
(96) bald sagt: das Gute lasse sich lernen, dann wieder, es könne nicht gelehrt werden.

Ließe sich nun wohl irgend eine andere Sache nennen, wo diejenigen, welche sich für Lehrer in ihr ausgeben, weder von Andern dafür gehalten werden, noch auch selbst glauben, davon etwas zu verstehen, vielmehr untüchtig in ihr sich wissen, — wie das bei den Sophisten in Hinsicht auf die Tugend der Fall ist, — und diejenigen dagegen, welche für gut und tüchtig darin anerkannt werden, bald sagen, sie sei lehrbar, bald auch wieder nicht — wie die tugendhaften Männer überhaupt —? Diese können also beide nicht für Lehrer gelten.

Andre als die Sophisten, oder die trefflichen (tugendhaften) Männer selbst, können doch nicht als Lehrer der Tugend aufgefunden werden. Beide sind nicht als Lehrer anzuerkennen; wo aber kein Lehrer, da ist auch kein Schüler, und der Gegenstand ist auch nicht lehrbar; also wäre auch die Tugend nicht lehrbar. Menon muß es zugeben, wenn anders sie die Untersuchung richtig angestellt haben. Er ist aber dann in Verlegenheit darüber, ob es denn überhaupt keine gute Menschen gebe, oder wie diese es dann geworden [17]).

X. Aber jetzt fällt dem Sokrates auf, daß sie bisher übersehen hätten, daß man nicht bloß durch Erkenntniß, sondern auch durch ein richtiges Meinen alles wohl besorgen könne, und dieses überhaupt eben so gut, wie jene, uns leite.

Sok. meint nun zwar, Gorgias habe den Menon und Prodikus, ihn selbst nicht zu den vorzüglichsten Menschen gebildet; aber um so mehr hätten sie dafür zu sorgen, wie sie besser würden, oder durch wen. — In Hinsicht ihrer bisherigen Untersuchung nämlich zeige sich dies, denn sonst hätten sie nicht auf eine lächerliche Weise übersehen, daß die Menschen nicht durch Wissenschaft allein ihre Angelegenheiten wohl und richtig besorgten.

Nämlich so meint er dies: Zugegeben war, daß die guten Männer auch nützlich seien; und daß sie dieses würden,
(97) indem sie unsere Angelegenheiten richtig (ὀρθῶς) verwalteten; was aber wieder nicht anders möglich wäre, als mittels der Vernunft.

Men.: Wie meinst du es mit dem „richtig"?

Sok. So: Wenn Jemand den Weg nach Larissa, oder sonst wohin weiß, der würde dorthin doch wohl und richtig selbst gehen und Andre führen? Und einer, der richtig meint, welches der Weg sei, aber ihn noch

---

[17]) Daß es dem Sokrates nicht Ernst mit dieser Beweisführung, sondern daß er nur die Sophisten und die großen Männer tadeln will — was oben Anytos rügt — die das wichtigste, die Tugendbildung bei der Jugend, versäumen, geht aus allem vorherigen und spätern, wie aus seiner ganzen Lehre hervor.

nicht gegangen ist, oder ihn nicht weiß, würde der nicht auch richtig hingeleiten? Und sofern Einer von dem eine richtige Meinung (ὀρθὴν δόξαν) besitzt, wovon der Andere eine Erkenntniß (Wissen, ἐπιστήμη), so wird er kein schlechterer Führer sein (Wahres meinend — οἰόμενος — nicht aber erkennend — φρόνων —, wie der Andere). Die wahre Meinung ist also für das richtige Handeln kein schlechterer Führer, als die Erkenntniß (φρονησις). Und dies ist es, was wir übersehen haben bei unserer Untersuchung über die Tugend, indem wir sagten, daß die Erkenntniß allein das richtige Handeln leite; dies thut aber auch das richtige Meinen.

Sonach behauptet Sok., daß die richtige Meinung nicht weniger nütze, als die Erkenntniß (ἐπιστήμη); aber Men. will doch den Unterschied finden, daß durch die Erkenntniß immer das Rechte getroffen werde, durch die richtige Meinung aber nicht immer. Da Sok. das nicht zugeben will, daß die richtige Meinung nicht immer Richtiges treffen sollte, so gesteht auch Men. es ein, er begreife aber dann nicht, warum die Erkenntniß denn höher geachtet werde, als die richtige Meinung, und worin beide sich dann unterschieden [18]).

[18]) Damit keine Verwechselung der Begriffe: meinen und erkennen möglich werde, muß Menon hier diese Einwendung machen. Jene sind sehr verschieden, aber der Zusatz: richtig macht sie ihrem Gehalte nach gleich. Der Form nach sind sie dann nur noch verschieden, jenes bezeichnet die Ideen, Begriffe von uns nur unmittelbar besessen, — den Gefühlszustand, — dies sie zum Bewußtsein erhoben, wohin denn auch der alsbald angegebene: im Denken aufgefundene Grund, oder das Band, gehört. Dasselbe ist auch unten (S. 99) gemeint mit dem: „ohne Mitwirken der Vernunft komme die Tugend". Denn unter Vernunft (νους) ist diese nicht überhaupt, nicht auch als unmittelbare, im Gefühlszustande in uns seiende, verstanden, sondern nur die denkende Vernunft, die des Grundes und der innern Beziehungen der Begriffe sich bewußt wird.

Daß aber Sok. später den Grund, warum die Erkenntniß geachteter sei, als das richtige Meinen, nur als Vermuthung ausgiebt, mag nur bezeichnen sollen, daß dies nur eben auch ein bloßes Meinen von seiner Seite sein könnte, was aus der Sache abgeleitet ist: es aber sehr wohl sein möchte, daß jener bei den Meisten ein ganz anderer wäre; wie sich denn auch wirklich noch mehre angeben lassen.

Das komme daher, meint Sok., weil er nicht die dädaliſchen Bildwerke beachtet habe, die, wenn ſie gebunden ſind, bleiben, wann nicht, dann davongehen. Daher es keinen großen Werth hat, dieſe zu beſitzen, wohl aber jene. Dieſes auf die wahren Meinungen angewandt, ſo ſind dieſe, ſo lange ſie bleiben, ein ſchönes Beſitzthum und erwirken alles Gute; aber ſie bleiben nicht lange, ſon-
(98) dern entweichen bald aus der Seele. Daher haben ſie keinen hohen Werth, bis man ſie durch den im Denken aufgefundenen Grund (αἰτίας λογισμῷ) zu binden vermag. Dieſes iſt auch daſſelbe als die Erinnerung, über welche man ſich vorher verſtändigt hatte. Wenn dieſe gebunden wird, dann erſt wird ſie Erkenntniß und iſt bleibend. Deshalb iſt die Erkenntniß geachteter als die rechte Meinung, und unterſcheidet ſich von ihr durch das Band. — Dieſes ſagt aber Sok. nicht als etwas, was er wiſſe, ſondern nur ſo vermuthe (εἰκάζειν). Daß aber richtige Meinung etwas anderes als Erkenntniß ſei, das meint er nicht, daß er dieſes bloß vermuthe, ſondern daß er dies beſtimmt wiſſen, wenn anders er von irgend etwas ſagen möchte, daß er es wiſſe.

XI. Schluß. — Zuſammenfaſſen des bisher gewonnenen Ergebniſſes, und daraus endlich gefunden, daß die Tugend uns wohl durch eine göttliche Eingebung komme. Genau jedoch würde man dies erſt dann wiſſen, wenn ermittelt wäre: was die Tugend iſt.

Sie ſind nun darüber einſtimmig geweſen:

a) Daß das richtige Meinen jede Handlung eben ſo gut vollbringt, wie die Erkenntniß, und jenes für das Handeln alſo gleich nützlich, wie dieſe iſt;

b) Daß der gute Mann auch ein nützlicher ſei;

c) Daß Jeder tugendhaft und dem Staate nützlich nur durch jene beide (in a) werden könne, ſie aber Keinem von Natur kommen und man alſo auch nicht von Natur die Tugend beſitze; dann aber ſie etwa lehrbar und ſomit Erkenntniß ſein möchte (No. VIII.)

d) Nun zeigte ſich aber, daß ſie nicht lehrbar und alſo auch nicht Erkenntniß wäre (No. IX); alſo

e)

e) Ergiebt sich, daß sie nur richtiges Meinen ist. Daher
(99) denn die großen Staatsmänner sich nicht von den Orakelspendern, Wahrsagern und Dichtern unterscheiden. Sie sind, wie diese, göttliche. Nicht durch Weisheit redend und handelnd; sondern in der Begeisterung, durch göttliche Eingebung. Daher ihre Tugend eine göttliche Zuertheilung (μοῖρα), Schickung, ein Geschenk ohne Antheil der Vernunft (ἀπὸ νοῦ). Es müßte denn einer der
(100) Staatsmänner sich zeigen, der es vermöchte einen Andern auch zum Staatsmanne zu bilden; der würde in Hinsicht der Tugend aber unter den Lebenden eben so erscheinen, wie Tiresias unter den Verstorbenen: als ein wirkliches Ding unter Schatten.

Durch ihre bisherige Untersuchung hätten sie nun wohl, meint Sok., gefunden, daß die Tugend als ein göttliches Loos denen zufalle, die sie besitzen; das Zuverlässige (τὸ σαφές) würden sie aber erst dann davon wissen, wie die Menschen zur Tugend gelangen, wenn sie sich vorher daran begäben, für sich darnach zu suchen, was die Tugend ist. Für jetzt aber rufen ihn Geschäfte ab.

Anhang zum Menon.

Es kommen im Menon die wichtigsten Fragen der Philosophie zur Sprache, von deren Beantwortung eigentlich ihre Möglichkeit überhaupt abhängt, wenn sie nämlich die Wissenschaft der Wahrheit, und nicht die des Scheines und der Täuschung, und also nur eine Lüge, ein Betrug sein will, wozu die Sophisten sie herabwürdigten und ihr dadurch bei den Uneingeweihten nothwendig Furcht, oder Verachtung gegen sie, erregen mußten.

Die erste Frage nämlich geht dahin, ob die Begriffe (Ideen) wirklich Wahrheit, d. h. das Wesen der

Gegenstände enthalten können, und also eine allgemeine gegenständliche (objective) Wahrheit und Erkenntniß möglich sei, oder bloß eine besondere, subjective, ein Meinen, ein durchaus unsicheres, ungewisses, durch nichts verbürgtes Wissen, was eben jener Satz, S. 80, ausspricht, der es für unmöglich erklärt, das zu erforschen, was man gar nicht weiß. Die Beantwortung beruht aber auf dem folgenden:

Zweite Frage: Wie kommen wir zu den Begriffen, (Ideen)? Welches ist ihr Ursprung und dann die Verbürgung, daß sie die Wahrheit der Dinge enthalten können? Hierauf ist die einfache Antwort Platon's: Sie sind angeboren; der menschliche Geist als solcher, muß sie vor der Einkerkerung in den Körper besessen haben, und erinnert sich dann ihrer später wieder, was dann das ist, was man lernen nennt, und was man gewöhnlich als ein von fremdher in uns Aufgenommenes, als ein uns Uebertragenes ansieht. Somit wären es die göttlichen Ideen selbst, deren wir uns erinnerten. — Giebt man dies zu, so ist ohne Zweifel die Möglichkeit, die Wahrheit zu besitzen, da. Aber was gewährt dann Sicherheit, daß man auch die wahre Idee in sich geschaut hat, da doch offenbar viel Irriges behauptet wird? Die Widerspruchslosigkeit derselben, in den verschiedenen Beziehungen in sich, so wie im Verhältnisse mit andern Begriffen, die Harmonie, und dann die Ableitung, der einheitliche Zusammenhang der Begriffe. (S. Phädon S. 101 u. die Anm.)

Drittens dann führt dies eben auf die zwei Weisen, wie wir die Begriffe (Ideen) besitzen, nämlich a) unmittelbar sie besitzend, was als Gefühl der Wahrheit bezeichnet wird; und b) deren sich bewußt zu werden, durch das Denken — d. h. das philosophische, oder dialectische, — worüber in dem Gespräche selbst ausführlich gehandelt wird. Dies ist übrigens ein höchst wichtiger Punct der scharf gefaßt und festgehalten, viele philosophische Dunkelheiten und Behauptungen erhellt und widerlegt.

Was man speculative Philosophie und Seelenlehre

nennt, hat zusammen diese Fragen weiter zu beantworten; was eine weitläuftige Arbeit ist. Nur einige Hauptpunkte wollen wir, aus mehren Rücksichten, zusammenstellen, durch welche sich die Begriffe (Ideen) als *gewordene* im Menschen und zugleich als Wahrheiten denken lassen, und *nicht als fertige*, wie bei Platon.

I. Gott ist der Urquell, der Schöpfer, in ihm ist Alles und aus ihm hervor geht Alles, und er ist stets in Allem.

Durch den Akt der Schöpfung — von dem wir nur das *Daß*, nicht aber das *Wie*, denken können, — stellt er die Welt, die Natur, sich gegenüber; sie wird ein Anderes als er; aber er bleibt dennoch auch in ihr. Hier ist wieder nur das *Daß* uns erkennbar; verborgen aber das *Wie*; wir können nur auf verneinende (negative) Weise dazu kommen, indem wir die Widersprüche und Unmöglichkeiten einsehen, die sich uns entgegenstellen, wenn wir es anders denken. — Denken wir Gott aus der Welt hinweg, so würde diese aller Einheit und Vernünftigkeit beraubt; die Schöpfung derselben entbehrte allen Zweck, und die Macht und Weisheit der Gottheit verlören ihre Unbegrenztheit. — Gott aber wieder mit der Welt als völlig eins zu halten, so daß jedes Ding Gott selbst wäre; dieser Pantheismus führt ebenfalls zu den widersprechendsten und für das Practische selbst verderblichsten Sätzen. Als ein die Sache näher rückendes Beispiel aus der Erscheinungswelt kann etwa die Wärme — oder die Imponderabilien — der Naturgeist — überhaupt gelten. Sie ist in Allem, aber darum ist jedes doch ein Anders als die Wärme. (Vergl. meine Phil. der Gesch. S. 72. 73.)

II. Denken wir nun die Natur als gotterfüllt, göttlich, aber nicht Gott selbst; so ist alles nach festen gleichen Gesetzen geschaffen; es ist nur weiter verschieden in den Stoffen, den Weisen des Erscheinens und in den Verhältnissen der Annäherung an die Göttlichkeit, d. i. Gottähnlichkeit.

Nämlich in dieser Schöpfung unterscheiden wir das *Materielle*, Stoffartige = Gestaltete, und das *Geistige*, das Denken = Vorstellungen, welches letzte

eben das verbindende Mittelglied zwiſchen dem Irdiſchen und Göttlichen iſt. Aber dies Geiſtige im Menſchen iſt mit dem Materiellen zu einer untrennbaren (organiſchen) Einheit verwachſen, und fähig, ſich in verſchiedenen Stufen der Entwickelung, nach Maßgabe der Vollendung des Organismus, zu entfalten.

III. Dieſes Geiſtige, Gottähnliche, auch die Vernunft, und als wirkſame Kraft: das Denken genannt, hat ſomit dieſelben Grundgeſetze wie die übrige Schöpfung. Dieſe Gleichheit (Homogenität) macht es dann auch möglich, daß bei der Gebundenheit an das Daſeinliche, und dann mittels dieſes, der Geiſt thätig (actus — activ) wird, indem er die urſprünglichen, allgemeinen, angeborenen Geſetze des Denkens vollzieht und ſo das Gegenſtändliche (Objective) — als das ihm durch Urſprung und gleiche Grundgeſetze Verwandte — erkennt; als Vorſtellungen (ſpecielle Wahrnehmungen) in ſich aufnimmt und weiter und weiter dieſe verarbeitend, immer höhere Begriffe (Ideen) erzeugt, die endlich bis zu dem von Gott, als dem letzten, gelangt.

Hier nun iſt der Scheidepunct von den Ideen des Platon, die als unmittelbare, mitgebrachte und fertige, nur durch das Aehnliche geweckt hervortreten ſollen. Das Wie der innern Vorgänge, des chemiſchen Prozeſſes des Denkens, iſt uns verborgen, nur das äußere, formelle können wir belauſchen. Daher ſind hier Annahmen, (Hypotheſen) nur möglich, die dann in ihren ferneren Beziehungen und Anwendungen, für ſich zu gewinnen verſuchen müſſen.

IV. Die alſo aus der Verbindung des Geiſtes und des Irdiſchen gewordenen Vorſtellungen, und zunächſt die höchſten derſelben, die Ideen, reinen Urbegriffe, ſind demnach: 1) ein Hervorgegangenes, Erzeugtes, — wie aus dem Samenkorn (Vernunft) die präformirte Pflanze (die Idee), durch die Verbindung mit der Erde, Luft u. ſ. w. (dem Irdiſchen überhaupt), zu ihrer nothwendigen und wirklichen daſeienden Geſtalt gelangt; — 2) auch nicht ganz daſſelbe, wie die göttlichen Ideen ſelbſt, ſondern nur nach den irdiſchen Grundgeſetzen gebildet; aber

sie werden jenen mehr oder weniger ähnlich sein, wie die Bilder, welche der Maler von Menschen, Thieren u. s. w. macht.

Aber indem wir dem Geiste einen unmittelbaren Antheil, vermittelst der ursprünglichen Thätigkeitsformen (Denkgesetzen) und des allgemein schaffenden und belebenden Prinzips, einräumen; so wollen wir jedoch das Wie und Was nicht näher anzugeben suchen. Mehr als man in dem Bereiche des reflectirenden und abstrahirenden, analysirenden Verstandes, und seiner Objecte, antrifft, ist aber schon gesetzt; und dadurch von dem andern Extreme, dem Materialismus, die Scheidung angegeben.

V. Der weitere Verlauf aber in der denkenden Vernunft ist der: 1) Werden die Wahrnehmungen gemacht; 2) dann, durch äußern Reiz, wie durch innere, zur Entfaltung und Wirkung hindrängende (immanente) Kraft derselben, die Begriffe unmittelbar erzeugt, und so besessen. Es ist eine beständige innere Bewegung, wie im organischen Körper, so auch innerhalb aller Vorstellungen, die sich eben auch zu einem einheitlichen, organischen Ganzen zusammenschließen, d. i. die Seele, und zwar um den Lebens- und Ausgangspunct, den Geist, her. Dies ist der Zustand des Gefühls, oder des richtigen Meinens, wie Platon ihn bezeichnet (Nr. X.), des unmittelbaren Besitzes und Wirkens der Vorstellungen (wo es nun in dieser Hinsicht gleich ist, wie sie entstanden sind; sie sind jetzt da, und auf das Weitere hat dies nun keinen Einfluß.)

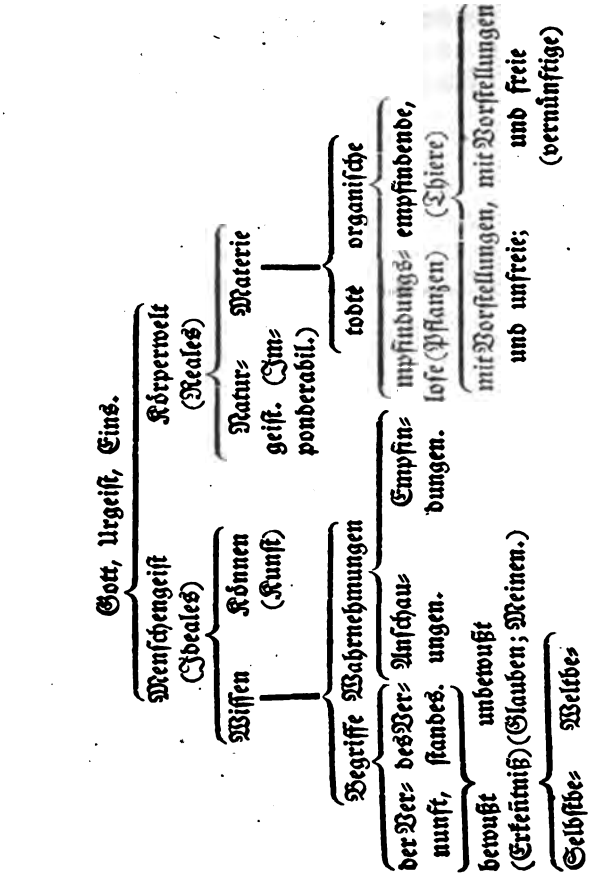
3) Dann kommt es dazu, der Vorstellungen sich überhaupt auch bewußt zu werden, sie klar und gegenständlich zu denken, und sodann sie auch auszusprechen. Man erkennt, beschaut sie — Wie? und Wodurch? lassen wir hier als hypothetisches dahingestellt, — sondert sie in ihre Gattungen und Arten, unterscheidet sie nach ihrem Inhalte und erfaßt sie demnach sowohl in ihren Grundbestandtheilen, als man auch wieder die Einheit, Ableitung, Wechselwirkung, überhaupt den Zusammenhang, (als System) zu erkennen

ſucht, was alles als ein vorher ſchon unbewußt Beſeſſenes anzunehmen iſt, nur daß durch dieſe Thätigkeit jenes noch erweitert und ergänzt werden kann. Dies iſt nun das durch das Denken gebundene, und in ein Wiſſen verwandelte Meinen, das Bewußtwerden, was ſich in das Welt-Bewußtſein, oder das von dem Andern und in das Selbſt-Bewußtſein, oder das von unſerem Ich, als die letzte Stufe, ſcheidet.

VI. Es zeigt ſich dann auch leicht, wie es ſich hiernach mit dem Lernen verhalte. Man kann nämlich bloß mit dem Gedächtniß etwas aufnehmen (wie alles Erſcheinende, alle geſchichtliche Momente;) oder es wird durch Solche, die ſchon im Beſitz des (philoſophiſchen, begriffsmäßigen) Wiſſens ſich finden, in uns, nicht bloß als ein geſchichtliches (dogmatiſches), ſondern vielmehr auch als ein in uns ſelbſt erzeugtes, hervorgebracht; Jene ſind dann die „Hebammen" des Geiſtes. — Wenn nun die Begriffe überall nach und nach aus den äußern Stoffen und der Denkthätigkeit entſtanden ſind; und wenn nun von Geſchlecht zu Geſchlecht, durch Jahrtauſende hindurch, der Menſchen-Geiſt — als einer gedacht — dies vollzogen hat; ſo muß daſſelbe zu erſchaffen auch jedem einzelnen Geiſte möglich ſein. Was nun früher gewonnen worden, wird ihm dann überliefert, und er unterſtützt, um es in ſich wieder zu erzeugen. Wenn dagegen dieſe Wahrheiten nur als Gedächtnißſache aufgenommen werden, und nicht als eigenes Product erſcheinen, ſo ſind ſie ſo ein wenig brauchbares Gut; nur wenn ſie ſelbſtſtändig, in wirkliches Eigenthum verwandelt werden, haben ſie wahren Werth.

VI. Um das Bisherige zu vervollſtändigen, kehren wir zum Obigen (No. II.) zurück, wo der Verſchiedenheit des Geſchaffenen erwähnt worden, und dann die eine Seite, die geiſtige, die der Vernunft, weiter (in III. und flg.) verfolgt wurde. Die andere Seite iſt dann die eigentliche Natur, oder die Erſcheinungswelt. In ihr iſt auch zunächſt eine geiſtige, eine belebende und ſchaffende Kraft, der Natur-

geist, erkennbar, der an sich nur einer und unsichtbar, sich in verschiedenen Weisen wirksam zeigt, die man zusammen mit dem Namen Imponderabilien belegt, und einzeln Licht, Wärme, Electricität, u. s. w. nennt. Dann aber werden weiter, mit Schwere und andern Eigenschaften begabte Bestandtheile hervorgebracht und zu immer reicheren Organismen verbunden, die mit dem denkenden vernünftigen Geiste endlich in dem Menschen ihren Gipfel und ihre Herrlichkeit erreichen. Zur leichtern Uebersicht der Hauptstufen wollen wir die nachstehende Zusammenstellung folgen lassen:



VII. In den Thaten, Handlungen der Menschen endlich verbinden sich diese beiden, die Geistes- oder Begriffswelt und die natürliche oder materielle, mit einander. Die Geschichte berichtet jene und bietet also Erzeugnisse dar, die aus der Freiheit, (Vernunft, oder der geistigen Nothwendigkeit,) und aus dem Zwange (dem äußern, oder dem innern: der Natur oder der körperlichen Nothwendigkeit) erwachsen sind.

In der Vernunft ruht somit die Wahrheit, die nur eine ist, aber ihr reiner, weißer Strahl tritt in dem dreiseitigen Prysma: der menschlichen Seele; der Natur und der Geschichte, in die mannigfachsten Farben gebrochen, hervor und sie wird so sichtbar und zur Erkenntniß.

7. Laches.

Einleitung.

Die Erziehung der Jugend beſteht theils in der Mittheilung von mannigfachen (techniſchen) Kenntniſſen und Wiſſenſchaften, zu beſondern äußern Zwecken des Lebens; theils in der Heranbildung zur Weisheit (Philoſophie) und Tugend, als dem höchſten und allgemeinen Ziele. Die Tugend wird (S. 199) hier beſtimmt als Wiſſenſchaft des Guten und Böſen erklärt. Im Menon dagegen wurde ironiſch gezweifelt, ob die Tugend lehrbar, und alſo eine Wiſſenſchaft ſei, weil ſich keine Lehrer fänden, und die großen Männer nur durch das richtige Meinen (das unbewußte Wiſſen) Treffliches leiſteten, ohne ihre Kinder auch zu ihrer Trefflichkeit heranbilden zu können. Aber ernſtlich geſprochen, ſo ergäbe dieſes richtige Meinen eben die Löſung des Zweifels. Wiſſen nämlich fordert Sokrates in doppelter Beziehung: 1) in allen Geſchäften des Lebens, deren jedes ſeine beſondere Erlernung und Einübung — Kunſt und Wiſſenſchaft — bedürfe, indem nicht Jeder, ſo ohne Weiteres, eben ſo wenig ein Schiff, wie den Staat, lenken könne; dann 2) als die reine, allgemeine, höhere (oder philoſophiſche) Erkenntniß, oder die Weisheit, die zugleich auch die Grundlage

der Tugend ist. Da nun aber Viele wirklich Philoso
und Tugend besitzen, ohne eine Erkenntniß in beiden zu
geben, noch auch wirklich offenbaren zu können: so bl
hier nur die Annahme, daß sie a) entweder wirklich zu
ein Wissen — Begriffe, Ideen — davon besitzen, aber
nur unbewußt in sich tragen, — eben das richtige M
nen, oder der Gefühlszustand; — oder b) daß Weis
und Tugend ihnen sonst wie, etwa als eine plötzliche E
gebung, Begeisterung, — wie angeblich den Dichtern, Ora
spendern u. s. w. — komme; oder c) daß das Vermö
zur Tugend zwar dauernd in ihnen wohne, aber nur
ein von dem Denken und Wissen jeder Art ganz geschieden
Wesen, etwa als ein erdichtetes Gefühlsvermögen, tra
cendentale Freiheit, und dergl. — Die Dunkelheit, wel
meist die Begriffe in uns umhüllt; sie dem Beschau
Wissen um sie, entzieht: erzeugt den Wahn, daß das Wis
vom Können, Fühlen, Wollen getrennt sei, und daß di
alle eine andere Grundlage, oder Quelle, haben. Die
sere Vorstellungen oft begleitenden innern Empfindung
Erschütterungen, Bewegungen, werden dann als ein Selb
ständiges (Substanz), aus dem alles jenes Herrliche h
vorgeht, genommen, nicht aber als ein Abhängiges, ei
Eigenschaft, (Accidens) des einheitlichen Denkvermögens a
gesehn; was sie doch nur sind. Bis auf die neueste Z
ist durch diesen Wahn, und diese Trennung, der richtig
philosophischen Einsicht, wie dem practischen Thun, groß
Eintrag geschehn. — Dies vorausgesetzt betrachten w
nun den Inhalt unseres Gespräches.

Es sind zwei Söhne von großen Männern, die hi
das Bekenntniß ablegen, daß ihre Erziehung vernachlässi
und sie ihren Vätern nicht gleich geworden. Sie woll
daher alles thun, um ihre Kinder möglichst trefflich ausz
bilden. Aber was nun dazu gehört, das vermögen sie ebe
als nicht hinlänglich gebildet, nicht zu beurtheilen, und
finden sie sich jetzt darüber in Verlegenheit, ob die Fech
kunst etwas Nützliches für ihren Zweck sei. Sie forder
daher zwei Freunde, Nicias und Lamachus, zur Berathun

aus, die entgegengesetzter Meinung über die Sache sind, wodurch das prinziplose, unwissenschaftliche Hin- und Her-Reden, das zu keiner Entscheidung hinführende leere Streiten, bezeichnet werden soll. Da wird Sokrates hinzugenommen, der zuerst den Kundigsten in der fraglichen Sache aufzusuchen, und dessen Entscheidung zu folgen empfiehlt. Dann aber, meint er, könne von dieser Sache selbst — der Fechtkunst — eigentlich noch gar nicht die Rede sein. Sie solle ja die Seelen der Jünglinge bilden; also zunächst wäre nach denen zu suchen, welche in der Seelenbildung überhaupt erfahren sind, und nicht in den einzelnen Lehrzweigen, durch welche zusammen jene bewirkt wird. — Die Anwesenden sollten sich nun als solche bewähren; was ihnen aber Sokrates nachher erläßt und auf andere Weise zu demselben Ziele zu kommen glaubt, indem sie nämlich sich als Wissende in Hinsicht des fraglichen Gegenstandes selbst zeigten. Durch die Tugend nun sollen die Jünglinge besser gemacht werden, und hier ist zunächst die Frage nach einem Theile der Tugend, nämlich der Tapferkeit, ob diese durch ein gewisses Mittel gewonnen werden könne. Da wäre es denn nöthig zuerst anzugeben: „was die Tapferkeit ist"; und dann erst wäre es möglich zu sagen: „wodurch diese gewonnen werde". Da es nun Keinem gelingt, die richtige Erklärung von der Tapferkeit zu geben, so wird auch nicht zu dem zweiten Theile der Aufgabe: wodurch sie gewonnen werde, übergegangen.

Dies Gespräch ist somit auch wesentlich ein negativ-dialectisches. Zwar tritt als bestimmt ausgemachtes positives Moment, so Manches hervor, wie: die Wichtigkeit der Bildung; worauf es bei solchen Untersuchungen ankomme; was die Tugend ist u. s. w., aber der eigentliche Mittelpunct und die Richtung ist, die Unfähigkeit der Menschen in der Erziehungskunst zu offenbaren, und durch den Nachweis derselben sie zu der Einsicht zu bringen, daß sie erst selbst noch einsichtiger, kenntnißreicher in diesem besondern Zweige werden müssen, — wenn sie auch sonst wirklich ausgezeichnete Männer in anderer Beziehung sind

IV. Sokrates, zum Schiedsrichter aufgefordert, lehnt dies Amt ab, und räth den zu wählen, der am erfähigtesten in diesen Dingen erprobt worden.

Lys. fordert den Sok. nun auf, gleichsam den Schiedsrichter zu machen, da jene beiden verschiedener Meinung sind. Also, meint Sok., würde Lys. sich der Mehrzahl der Stimmen fügen wollen; das wäre aber unrecht; der könne nur entscheiden, welcher von der Sache etwas
(185) verstehe. Daher müßten sie auch jetzt erst untersuchen, ob einer von ihnen in dem Gegenstande, über welchen sie sich berathen wollen, ein Kunstverständiger sei. Worauf es hier aber ankomme, das sei die wichtigste Angelegenheit, nämlich daß die Söhne trefflich würden.

Der Urtheilsfähige in einem Kampfspiele wäre zunächst doch derjenige, welcher es gelernt und geübt hat, und zwar unter tüchtigen Lehrern.

V. Zunächst aber sei die Frage nicht richtig gestellt. Nicht eigentlich um diese Fechtkunst handele es sich hier, sondern um die Seele der Jünglinge. Und so wäre der zu suchen, welcher sich als kundig in der Bildung der Seelen erwiesen habe.

Vorher aber, ehe wir darnach fragten, wäre festzustellen, wofür man Lehrer suche; was sie anfangs ganz unberührt gelassen, denn die eigentliche Frage sei nicht: ob solches Fechten den Jünglingen zu erlernen nützlich sei? (Dieses sei nämlich nur das Mittel für einen Zweck, und auf diesen komme es doch eigentlich nur an.) Wenn man über ein Mittel für die Augen berathschlagt, so bezieht sich dies Berathene nicht auf das Mittel, sondern auf die Augen; oder man fragt: ob ein Zaum einem Pferde angelegt werden soll, so ist nicht der Zaum, sondern das Pferd der Gegenstand der Ueberlegung. (Oder allgemein ausgedrückt:) Wenn man Etwas in Ueberlegung zieht (nicht an sich, sondern) in Beziehung auf einen andern Gegenstand, so ist die Ueberlegung auf diesen anderen Gegenstand hingerichtet, nicht aber auf den ersten, der nur um dieses zweiten Willen herbeigezogen worden. (Dieser zweite eigentliche Gegenstand ist Zweck, der erste aber nur Mittel.)

Hier

Hier soll nun zunächst von einer Kunst, aber um der Seele des Jünglings willen, verhandelt werden. (Die Seele also ist es, worauf die Betrachtung eigentlich gerichtet ist). Es ist also der zur Entscheidung zu suchen, der kunstverständig und geschickt ist in Behandlung der Seele und darin gute Lehrer gehabt hat. Und wäre Einer auch ohne Lehrer kunstreicher geworden, als ein Anderer mit einem Lehrer, so würde dieser doch Werke als Beweis seiner Kunstfertigkeit aufzustellen haben. —
(186) Sie müßten demnach jetzt auch, da sie an der Berathung über die möglichst gute Ausbildung der Seelen dieser Jünglinge Theil nehmen wollten, nachweisen, daß sie tüchtige Lehrer gehabt, die vieler Jünglinge Seelen gut gebildet hätten, oder sie müßten als ihre Werke irgend welche gut Gebildete anzuführen vermögen. Wenn keiner von ihnen solches könnte, so dürften sie als Unfähige nicht das Heil befreundeter Jünglinge durch ihre Rathschläge gefährden. Er, Sok. wenigstens, habe keinen Lehrer gehabt, da er nicht reich genug gewesen, die Sophisten zu bezahlen, die sich allein für solche ausgäben, selbst aber diese Kunst zu erfinden, sei er bis jetzt noch nicht im Stande gewesen. Mit Nicias und Laches sei es aber ein anderes, die reicher und auch älter, und so könnten sie tüchtig darin sein, einen Menschen zu bilden. Daß sie aber jetzt in ihrer Meinung sich widersprächen sei wunderbar, und sie dürften nicht losgelassen werden, bis sie sich über ihre Lehrer oder ei-
(187) gene Erfindungen näher erklärt und ausgewiesen hätten.

VI. Nicias erklärt, daß unter des Sokrates Leitung das Gespräch gar nicht eigentlich in Hinsicht auf die Jünglinge, sondern um sie selbst zu prüfen, geführt werden würde.

Lys. geht auf Sok. Vorschlag ein, wird aber vom Nicias näher mit ihm bekannt gemacht: daß er das Gespräch, wie es auch anfange, dahin immer lenkt, daß Jeder
(188) von sich und seinem Leben Rechenschaft abzulegen gezwungen wird. Nic., der gern stets lernt, ist bereit dem Sok. jetzt auch Rechenschaft von sich zu geben, längst

vorausſehend, daß nun nicht von den Knaben, ſondern von ihnen ſelbſt die Rede ſein werde.

Laches erklärt ſich als einen Freund von Reden, wenn der Gegenſtand, die Tugend, oder dergl. und der Redende in Harmonie ſind. Wenn aber dies nicht der Fall iſt, ſo wird ihm die Rede, je ſchöner ſie ſcheint, um ſo mehr zuwider (wie bei den Sophiſten). Vom Sok. nun wiſſe er nur von ſeiner Tapferkeit, und ſo
(189) wolle er es denn jetzt gern mit ihm auch in der Rede verſuchen und die Belehrung mit ihm austauſchen. Dem Sok. wird nun vom Lyſ. übertragen, an ſeiner Statt das Geſpräch zu leiten.

VII. Der eigentliche Gegenſtand ſelbſt. — (Begriff der Tapferkeit). — Wollen wir Jemand durch Etwas beſſer machen, ſo müſſen wir zuvörderſt dieſes Etwas kennen, was es ſeinem Weſen nach iſt.

Sok. findet das früher Erwähnte: ſie ſollten vorher darlegen, wer ihre Lehrer in dieſer Kunſt geweſen, oder welche Andere ſie ſelbſt mittels dieſer beſſer gemacht hätten, — als nicht übel geſagt; aber eine andere Unterſuchung werde vielleicht zu demſelben Ziele führen, und fange wohl noch höher an, (d. h. mehr von innen die Sache erfaſſend, während jenes nur einen äußeren und immer nur zufälligen Beweis ihrer Berechtigung zum Stimmen abgäbe). Dieſe andere Weiſe nämlich gründet ſich darauf: Wenn wir wiſſen, daß Etwas einen Andern beſſer macht, (indem er es beſitzt) und wir vermögen ihm jenes (Etwas) beiwohnend zu machen, ſo müſſen wir doch wenigſtens dieſes (Etwas) kennen, wenn wir darüber uns berathen, wie es Jemand am leichteſten und beſten erwürbe [1]).

---

[1]) Es iſt dieſes dem im Menon, in Hinſicht der Tugend Verhandelten, ähnlich. Nämlich dort wurde 1) als zuvor zu wiſſen nöthig erachtet: Was Tugend iſt; um 2) dann beſtimmen zu können: ob ſie lehrbar u. ſ. w. — Hier iſt 1) die Frage: Was iſt Etwas (Tapferkeit)? und dann wird ſich 2) finden laſſen: Wie es zu erwerben, zu lernen, iſt.

Wie z. B. wenn wir wissen, daß das Sehen die Augen (die es besitzen) besser macht, und wir vermögen den Augen jenes Sehen beiwohnend zu machen, so müssen wir doch das Sehen selbst kennen, wenn wir
(190) uns darüber berathen, wie Jemand es am leichtesin und besten erwürbe. Wüßten wir aber nicht, was das Sehen ist, so wären wir auch schlechte Rathgeber darin, wie es am besten Jemand zugeführt werde.

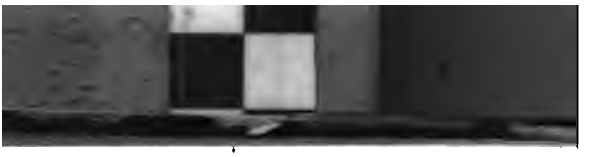
VIII. Hier sollen die Jünglinge durch die Tugend besser gemacht werden, also ist nothwendig erst anzugeben, was die Tugend ist? aber hier zunächst erst, was ein Theil derselben, die Tapferkeit.

So ist hier die Frage, wie die Tugend (= dem Sehen und dem Etwas) den Seelen (= den Augen und dem Andern im Vorhergehenden) der Jünglinge beizubringen sei, damit sie so besser würden. Sie hätten sonach zunächst darnach zu forschen, ob sie wüßten, was die Tugend ist; und ergäbe sich, daß sie dessen ganz unkundig wären, so möchten sie auch keinen Rath zu ertheilen vermögen, wie Einer sie erwürbe. Da diesem beigestimmt wird, so schlägt Sok. vor, nicht gleich nach der ganzen Tugend zu forschen, was vielleicht zu schwer sein dürfte, sondern nur nach einem Theile, und zwar zunächst nach der Tapferkeit, die mit der Kunst des Fechtens zusammenhängt. Nachdem die Tapferkeit erklärt worden, wollen sie dann weiter forschen, wie die Jünglinge sie durch Uebung und Unterricht erlangen mögen.

IX. Erste Erklärung, die des Laches: als eine vernünftige Beharrlichkeit; wird in einen Widerspruch verwickelt und so widerlegt.

Laches erklärt nun erst: Wer in Reih' und Glied bleibend, den Feind abwehrt und nicht flieht, ist tapfer.

Sok. stellt zuerst auf, ob nicht auch solche tapfer sind, die
(191) fliehend fechten, wie die Scythen u. A., wo dies dann als die Tapferkeit der Reiter, jenes die des Fußvolks erklärt wird. — Sok. aber fordert nicht diese oder jene Art der Tapferkeit erklärt, sondern die Tapferkeit



überhaupt (den allgemeinen Begriff), im Kriege, zur See, in Krankheiten, kurz überall. Einige beweisen die Tapferkeit in der Lust, in der Unlust, Begierde, Furcht (vor dem Unrecht); Andere aber sind feige in allen diesen. Was nun jedes von diesen (Tapferkeit und Feigheit) ist? (oder der Begriff, die Angabe des Wesens — eine Definition) soll Laches aussprechen. Als Beispiel, wie dieses zu machen sei, giebt Sok. die
(192) Erklärung von der Geschwindigkeit, die auch im Laufen, in der Musik, in Reden, Lernen, u. s. w. ist: als das Vermögen, in kurzer Zeit viel zu vollbringen. Laches erklärt nun, nach diesem Muster, die Tapferkeit: als eine gewisse Beharrlichkeit der Seele.

Dagegen Sok.: Doch nicht jede Beharrlichkeit. Die Tapferkeit gehört zu den vorzüglichsten Dingen, also kann die Beharrlichkeit mit Verstand (Ueberlegung, φρονησις) nur Tapferkeit sein, da eine unverständige nichts Gutes und somit nicht zu den vorzüglichsten Dingen gehören kann. Die Erklärung erhielte somit die nähere Bestimmung: Tapferkeit ist eine verständige Beharrlichkeit [2]).

Weiter soll nun untersucht werden, ob diese Beharrlichkeit

---

[2]) Das Beispiel, welches Sok. hier für die Erklärung giebt, wird, nach seinem Geschlechts- und Art-Begriffe geschieden, also erscheinen:

Vollbringen

in kurzer Zeit (viel); d. i. Geschwindigkeit — in langer (Langsamkeit.)

In der diesem nachgebildeten Erklärung des Laches würde es also sein:

die Seele hat

Beharrlichkeit d. i. Tapferkeit — oder nicht

Da aber hier der höhere Begriff Seele eigentlich kein solcher ist, der die Beharrlichkeit als Artbegriff aus sich hervorbildet, sondern diese nur ein zufälliges Merkmal von jener ist, so trägt sie auch zur Definition nichts bei, und es ist gerade so viel, wie wenn gesagt würde: Tapferkeit ist Beharrlichkeit; dann wäre nämlich nur ein Wechselbegriff, aber keine Definition, gegeben.

in allen Dingen auch Tapferkeit sei. — Etwa im Geldausgeben, wenn man berechnet, dadurch nachher zu gewinnen? oder wenn ein Arzt dabei beharrt, daß ein Kranker etwas nicht genießen solle? — Was nicht
(193) für Tapferkeit gelten soll. — Aber wenn einer im Kriege nun verständig berechnete (φρονίμως λογιζόμενος) daß er, auf alle Weise dem Gegner überlegen, den Kampf glücklich zu Ende bringen, darin beharren werde, ist nun dieser tapfer, oder dessen Gegner, der im entgegengesetzten Falle sich befindet? — Laches meint, der Gegner sei tapferer. — Worauf Sok. bemerkt: dieser übe doch eine unverständige Tapferkeit, und eben so in vielen andern Dingen, wo der mit Kunst und Uebung, gegen den ohne jene gehalten, in allen Wagnissen und Kämpfen als der weniger tapfere erscheinen würde. Somit erschiene der unverständig Beharrende jetzt als der Tapfere, was der obigen Behauptung: daß Tapferkeit verständiges Beharren sei, widerspricht und sie also nicht das Wahre gesagt haben. Sie zeigen sich also als solche, die tapfer sind, aber nicht wissen, was dieses Tapfersein eben ist (ihr Können und Wissen stimmt nicht überein; sie vermögen nicht ihres Könnens sich bewußt zu werden, seinem Wesen nach, an sich, es zu begreifen). Aber Sok. fordert auf, in der Untersuchung weiter fortzufahren, zu beharren, eben wegen der
(194) Tapferkeit, die doch ein Beharren sein soll, und Laches zeigt sich eifrig und bereit, so wie darüber unwillig, daß er das, was er so im Innern hat, (in der Seele trägt, als Vorstellung, Gedanke, besitzt,) nicht aussprechen kann: (ἀ νοῶ, μη εἶος τι εἰμὶ εἰπεῖν.)

X. Zweite Erklärung, die des Nicias: — Tapferkeit ist die Wissenschaft des zu Fürchtenden und zu Wagenden.

Sok. schlägt demnach vor, bei der weitern Untersuchung auch den Nicias zu Hülfe zu nehmen. Dieser meint, sie hätten bei ihren Bestimmungen etwas nicht benutzt, was er sonst wohl den Sok. habe sagen hören: daß Jeder darin gut sei, worin er weise (wissend,

σοφός), darin aber schlecht, worin er unkundig (unwissend, ἀμαθής). Also wenn der Tapfere gut ist, so muß er auch weise sein. — Daraus folgt, daß die Tapferkeit eine Weisheit (ein Wissen) sein müsse, und Nic. wird aufgefordert anzugeben, was für ein Wissen, (welcher Art) sie sei? — Er erklärt sie als die Wissenschaft (ἐπιστήμη) des zu Fürchtenden und
(195) zu Wagenden, im Kriege und sonst überall.

Laches, der das für ungereimt hält, wendet ein: In Krankheiten erkennen doch die Aerzte das zu Fürchtende? oder sind es (nach obigem vielmehr) die Tapfern, die es erkennen? oder sind die Aerzte die Tapfern? (Nämlich als vollständiger Schluß so: Tapferheit ist die Wissenschaft des zu Fürchtenden in allen Dingen; Aerzte besitzen diese Wissenschaft in den Krankheiten; also sind die Aerzte im Besitz der Tapferkeit.) So wäre es auch im Ackerbau und bei allen andern Gewerben.

Nic. hält diesen Einwand für nur halbwahr. Laches würde doch nicht meinen: die Aerzte wüßten außer dem, was den Kranken gesund ist oder nicht, noch etwas mehr; ob es ihnen nämlich zuträglich wäre, überhaupt gesund zu werden oder nicht. Das aber wüßten sie keineswegs, sondern nur der, welcher sich auf das zu Fürchtende versteht. (Er meint, daß hier nicht die Rede sei von dem, was äußerlich zu fürchten ist, wie etwa beim Arzte, sondern das, was innerlich, in sittlicher Beziehung, oder wie es später auch ausgesprochen wird: das Böse das Uebel, was nur der Weise vermag). — Daß aber das Wissen dessen, was zu fürchten, nur dem Wahrsager beiwohne, wie Laches behauptet, weiset Nic. zurück, weil dieser nur, was geschehen wird, aus Zeichen erkennt, aber nicht selbst ein Wissen von dem Wesen der Dinge hat; sondern vielmehr kann es nur der Weise, den Nic. hier meint, wissen.

Laches meint, dies sei alles nur ein leeres Gerede des Ni-
(196) cias, um seine Unkunde zu verbergen. Aber Sok. schlägt vor, doch weiter ihn auszuforschen, ob er nicht etwas Wahres sagen wolle. Er fragt ihn also: Er sage die Tapferkeit wäre die Erkenntniß des zu Fürch-

tenden und zu Wagenden und weder ohne weiteres dem Arzte, noch dem Wahrsager eigen; die also auch nicht tapfer wären, außer wenn sie noch besonders jene Erkenntniß besäßen. Sonach könne auch kein Thier tapfer sein und alle Thiere wären in dieser Beziehung gleich.—

(197) Nic. erklärt sich, auch wirklich, weder ein Thier, noch auch sonst ein Wesen, tapfer zu nennen, das aus Unwissenheit das Furchtbare nicht fürchtet, sondern nur furchtlos und thöricht, oder kühn. Der Art gebe es Viele, aber nur wenige Tapfere. Den Laches, der dadurch Viele des Ruhmes der Tapferkeit beraubt zu sehen glaubt, tröstet er jedoch damit, daß er und Lamachus u. A. wohl tapfer wären, da sie auch vernünftig. (Es ist hier natürlich das Vernünftig gleichbedeutend mit dem Wissen, und nothwendig hier ein Wissen, nur noch als unmittelbares, im Gefühlszustande, oder das richtige Meinen, zu verstehen. Durch die Handlungen hatten sie nämlich bewiesen, daß sie ein solches besäßen.) — Diese Unterscheidung in den Worten hat Nicias, nach Sok. Behauptung, vom Damon, und dieser wieder vom Prodikos erlernt, welcher der erfahrenste der Sophisten in der Bestimmung der Wortbedeutungen (der Synonymik) war. — Da Laches ihn deshalb tadelt und es für einen Sophisten geziemender erklärt, mit dergleichen sich zu schmücken, so widerspricht ihm Sok., indem es dem wohl anstehe, dem das Größte (im Staate) anvertraut werde, daß dieser auch die größte Weisheit besitze. Er will daher weiter untersuchen, worauf Nic. hinzielt bei dieser Erklärung. — Er fordert ihn also auf, noch einmal von Anfang an das Besprochene durchzugehn:

Zuerst wurde nach der Tapferkeit, als einem Theile der Tugend gefragt.

Nun giebt es also noch andere Theile derselben, als Be-

(198) sonnenheit, Gerechtigkeit u. s. w. — Soweit sind beide einig: ob aber auch weiter, in Hinsicht des zu Fürchtenden und zu Wagenden? Jenes ist, was furchtbar erscheint und sich auf bevorstehende Uebel bezieht, nicht aber auf vergangene oder gegenwärtige; dieses hat

auch Zukünftiges, aber was nicht übel, sondern was gut ist, zum Gegenstande. Auch dies giebt Nic. zu.

XI. Widerlegung der Erklärung des Nicias (in X). — Jede Wissenschaft umfaßt ihr Object in den drei Zeiten. Das Angegebene bezieht sich aber nur auf eine Zeit. Sollte es jedoch auf alle drei Zeiten ausgedehnt werden, so erhielt man die ganze Tugend.

Weiter: Jede Wissenschaft (ἐπιστήμη) umfaßt die drei Zeiten, — die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft — ihres Gegenstandes, und also könne es für eine der Zeiten eines Gegenstandes nicht eine besondere Wissenschaft geben. So z. B. bezieht sich die Arzneiwissenschaft auf alle drei Zeiten des zur Gesundheit dienenden. So der Landbau, Kriegswissenschaft, welche die Kunst des Wahrsagens unter sich hat, nicht aber ihr dient. — Auch das nun giebt Nic. zu. Dem-
(199) nach ist festgestellt:

1) Daß eine und dieselbe Wissenschaft auch von demselben Gegenstande weiß, wie er sein wird, wie er ist, und wie er gewesen ist, (die drei Zeiten umfaßt);
2) Daß die Tapferkeit die Wissenschaft des zu Fürchtenden und zu Wagenden ist;
3) Daß das zu Fürchtende und zu Wagende aber das zukünftige Gute und Böse sei;
4) Daß aber dieselbe Wissenschaft sich auf dieselben Gegenstände sowohl in Hinsicht der Zukunft, wie überhaupt sonst auch (in den andern Zeiten) beziehe. — (Nämlich eine Wiederholung von No. 1.). —
5) Also ist die Tapferkeit nicht die Wissenschaft bloß vom zu Fürchtenden und zu Wagenden, da sie sich nicht allein auf das zukünftige Gute und Böse beziehen dürfte, sondern auch auf das gegenwärtige und vergangene, wie die andern Wissenschaften auch (welche drei Zeiten umfassen) *).

---

*) Diese Folgerung wird sich, in die Form von Schlüssen gebracht, leichter übersehen und ihre Richtigkeit anerkennen lassen. — Wo jene fünf zusammengestellten Sätze hier abgekürzt wiederkehren, da sind die entsprechenden, und auf den Text verweisenden Zahlen vorgesetzt. Die Sätze, (Urtheile) welche keine Zahl vor sich

Somit wäre nur etwa der dritte Theil des Inhaltes der Tapferkeit angegeben, und so möchte er zu vervollständigen sein, indem sie auch noch das Gute und Böse in Hinsicht der andern Zeiten aufnähme und auf die Weise also erklärt würde: als die Wissenschaft des Guten und Bösen überhaupt. — Dies räumt Nic. ein.

Dann aber hebt Sok. hervor, würde es der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit u. s. w. nicht besonders noch bedürfen, wenn Einer vom Guten und Bösen überhaupt wüßte, wie sie entstanden sind, entstehen und entstehen werden, d. i. es würde durch jene Erklärung die ganze Tugend und nicht ein Theil derselben angegeben. Demnach ist das Gesuchte nicht gefunden worden [4]).

---

haben, sind als nothwendige formell-logische Ergänzungen hinzugefügt worden

A) Der vollständige Schluß ergiebt zuerst:

(1) Jede Wissenschaft umfaßt ihren Gegenstand in drei Zeiten.
Die Tapferkeit ist eine Wissenschaft.

Also: die Tapferkeit umfaßt ihren Gegenstand in drei Zeiten

B) Sodann ist aufgestellt:

(2) Die Tapferkeit hat das zu Fürchtende u. s. w. zum Gegenstand;

(3) Das zu Fürchtende u. s. w. bezieht sich nur auf das Zukünftige, Böse u. s. w., d. i. auf eine Zeit.

Folglich: die Tapferkeit umfaßt ihren Gegenstand nur in einer Zeit.

C) Da nun (4, oder auch 1) aber jede Wissenschaft drei Zeiten haben muß, so kann der angegebene Gegenstand der Tapferkeit (die oben in A als Wissenschaft gesetzt war), der nur eine Zeit hat, nicht der ganze Inhalt der Tapferkeit sein. Somit wäre der Satz 2 nicht richtig (ein unwahrer Untersatz); und zwar entweder ganz falsch, oder nur zu eng, einen Theil — den dritten, den der Zukunft angehörigen, — bloß nennend.

Auch ließe sich durch den Widerspruch der unmittelbar auf einander bezogenen Schlußsätze in A und B, die Unwahrheit im Allgemeinen schon behaupten.

[4]) Uebrigens würde sich sofort, durch den Nachweis, daß jene Definition der Tapferkeit zu weit, (das Gebiet der ganzen Tugend umfassend), und also unrichtig wäre, die Sache wohl haben kürzer abthun lassen. — Aber jene Widerlegungsweise sollte nun eben angebracht werden, wofür denn auch Manches anzuführen wäre. Das jedoch muß bezweifelt werden, daß jede Wissenschaft ihr Object in den drei Zeiten betrachten müßte.

XII. Schluß. — Alle erkennen ihre Unfähigkeit an, die geforderte Entscheidung zu geben, und Sokrates Vorschlag, erst sich selbst noch mehr zu unterrichten, findet zum Theil Beifall.

Laches und Nic. sagen sich los von der Berathung über
(200) die Bildung der Jünglinge. Sok., der als der dazu Erfähigte vorgeschlagen wird, erklärt sich aber auch als untauglich, da er eben so wenig, wie die Andern, vermocht habe, den Begriff der Tapferkeit aufzufinden; schlägt vielmehr vor, daß sie lieber alle sich gemeinschaft-
(201) lich die besten Lehrer aufsuchen möchten, für sich selbst, wie auch für die Jünglinge, damit sie besser würden.— Lysim. zeigt sich bereit dazu, und Sok. will ihm gern in dem Geschäfte des Aufsuchens behülflich sein.

Berichtigungen.

S. 10 Z. 8. v. o. statt den neuen lies die neue.
— 28 — 9 v. u. st. Antinomien l. Antinomien.
— 33 — 4 v. u. st. es l. sie (die Behauptung nämlich.)
— 34 — 17 v. o. ist einmal „nur" zu tilgen.
— 38 — 2 v. u. st. in denselben l. über dieselben.
— 43 — 9 v. o. st. vertheidigen l. vernichten.
— 46 — 15 v. o. st. göttliche l. göttlichen.
— 51 — 20 v. o. st. daß l. das.
— 83 — 18 v. o. st. nicht noch l. noch.
— 94 — 15 v. u. st. war l. sind.
— 96 — 17 v. o. st. verbessernd l. verlassend.
— 99 — 17 v. u. st. in dem l. in den.
— 102 — 16 v. u. st. Staate l. Staat.
— 125 — 14 v. o. st. τινων l. τι των (es sind nur die zwei Wörter zu trennen.)
— 136 — 5 v. o. st. und die l. und der.
— 153 — 4 v. o. nach: „vorzugsweise" zu setzen: bezeichnet wird.
— 164 — 16 v. o. st. auch das l. auch an das.
— — — 10 v. u. st. einem zu Umfassenden l. ein zu Umfassendes.
— 176 — 19 v. u. st. wissen l. wisse.

8. Alcibiades der Erste, oder das größere Gespräch dieses Namens.

Einleitung.

Dies Gespräch gehört zu den kunstreichsten, aber zugleich auch, durch die mannigfach verschlungenen Windungen und Einschiebsel (Episoden), zu den schwierigsten, um den ganzen Gedankengang mit Klarheit herauszustellen und die Gliederung vollständig zu verzeichnen. Besonders trägt aber zu dieser Schwierigkeit auch dies bei, daß es in zwei Theile zerfällt, die aber wieder eng in einander verwebt ein einheitliches Ganzes bilden. Diese Theile sind:

1) Das Philosophische (Wissenschaftliche), was für sich betrachtet zwar nicht zu den tiefsten Entwickelungen und Speculationen Platons gehört, aber immer doch höchst bedeutsam und lehrreich erscheint. Das hängt aber nothwendig wieder mit der Absicht und dem ganzen Standpunkt des Gespräches zusammen. Es ist nämlich gegen diejenigen gerichtet, welche, ohne vorausgehende Studien und hinlänglich erworbenes Wissen, an die Verwaltung der öffentlichen Angelegenhei-

ten sich wagen, sich jedoch weise und völlig dazu geeignet dünken.

Das Allgemeine dieses Inhaltes: „Das Verderbliche der Unwissenheit, die sich dünkt etwas zu wissen, und daher sich ohne weiteres zu Allem fähig hält," ist aber ein Grundübel der Menschen überhaupt und zunächst auch eine der Hauptwurzeln der Demokratie. Daher es denn auch bei Platon in den mannigfachsten Beziehungen und Besonderungen so häufig wiederkehrt; wie wir z. B. nur an den Jon und an die Vertheidigung des Sokrates erinnern dürfen. Daß dies ein sehr wichtiger Gegenstand, und zwar nicht bloß für des Platon Zeit und Vaterland sei, sondern auch für alle Zeiten und Länder, und ganz besonders jetzt auch für uns, wird kein Einsichtiger leugnen.

Keinen bessern Repräsentanten konnte aber Platon für diese besondere Erscheinungsweise jenes Begriffs finden, als den Alcibiades. Seinen Verhältnissen und seinen Anlagen nach trat er vor dem übrigen Haufen der dünkelhaften Unwissenden glänzend hervor, und so lohnte es sich wohl der Mühe — der Fiction des Gespräches gemäß — bei einem solchen so viele dialektische Kunst zu verwenden. Dazu ist auch die Zeit trefflich gewählt. Es ist die, wo Alcibiades noch den Belehrungen zugänglich, wo er noch nicht von dem Genusse des demagogischen Nektars betäubt ist, und seine Leidenschaften noch nicht in die wildeste Gährung getreten, wohl aber doch schon aufgeregt und dazu vorbereitet sind: es ist der Ausgang des Jünglingsalters, wo er eben im Begriffe steht in das des Mannes überzugehen und unter die Bürger aufgenommen zu werden. Dieser Umstand (die Jugend), verbunden mit der bisher mangelhaften Erziehungs- und Entwickelungsweise des Alcibiades, verwehrte aber in dem Gespräche ein tieferes Eingehen und eine wissenschaftlichere Behandlung der Gegenstände. Dabei ist es jedoch höchst bewundernswürdig, wie Alles diesem Standpunkte so angemessen gehalten, nichts Ueberflüssiges da ist, und wie schlicht und einfach jegliches scheinbar zwar ge-

ſagt, doch überall ſo bedeutſam und in Wahrheit künſtlicher und tiefer, als es den Schein hat, entwickelt erſcheint.

2) Das Perſönliche, (was hier durch die angegebenen Verhältniſſe bedingt, und durch die Angabe: — „daß der „Gott, die bekannte Stimme im Sokrates, bis zu dieſem Au„genblick ihm verwehrt habe mit dem Alcibiades zu ſprechen, „und es erſt jetzt von Erfolg ſein konnte, indem jener eben „dazu reif geworden;" — eingeführt, und dem Wiſſenſchaftlichen beigemiſcht wurde,) verwickelt die Sache noch mehr und iſt in der Erklärung wohl zu ſondern. Wir wollen daher in der folgenden Gedankengliederung (Dispoſition) durch Einrücken des Drucks und durch die Buchſtaben w. (wiſſenſchaftlich) und p. (perſönlich) dieſe beiden Elemente überall ſondern, ſo daß, wenn man die perſönlichen Abſchnitte ausſcheidet, die wiſſenſchaftlichen für ſich ein logiſch eng zuſammenhängendes Ganzes bilden.

I. Einleitung. Des Alcibiades große Pläne. (I.)

II. Abhandlung. — Erſter Theil — objectiver —: Das Wiſſen des Staatsmannes.

A. (w.) Vom Wiſſen und Rathen überhaupt. (II.)
   1. Rath nur darin ertheilt, wovon man etwas weiß.
   2. Wie man zum Wiſſen kommt.

B. (p.) Was Alcib. weiß, und worüber er Rath ertheilen will. (III.)

C. (w.) Worüber iſt in der Volksverſammlung Rath zu ertheilen? (IV.)
   1. Ueber Staatsangelegenheiten, z. B. über Krieg u. ſ. w.
   2. Es kommt darauf an, wie dergleichen am beſten geſchieht.
   3. Dies „am beſten" iſt hier das Gerechte.

D. (p.)
   1. Alcib. weiß nichts vom Gerechten, dünkt ſich aber etwas davon zu verſtehn. (V.)

2. Es würde aber nicht über das Gerechte, sondern nur über das Nützliche berathen, behauptet er. (VI.)

E. (w.) Das Gerechte und das Nützliche ist aber dasselbe. (VII.)

Zweiter Theil — subjectiver —: Wie der Staatsmann für sein Inneres Sorge zu tragen habe.

F. (p. und w.)

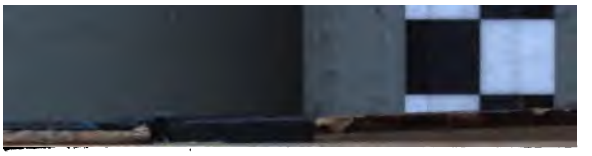
1. Des Alcib. Zustand des Schwankens; weil er sich dünkt etwas zu wissen, was er nicht weiß. (VIII.)
2. Warum Alcib. nicht unwissend bleiben darf. Seine wahren Gegner. (IX.)
3. Seine Unwissenheit ihm deutlich gemacht. (X.)

G. (w.) Wie man besser, d. i. vernünftiger wird.

1. Unterschied der Sorge um uns selbst (Seele) und um das Unsrige (Leib). (XI.)
2. Um Sorge für unsere Seele tragen zu können, müssen wir uns selbst kennen lernen (XII); das ist aber möglich indem man
   a) auf den edleren Theil der Seele,
   b) auf das Göttliche hinblickt.
3) Nur durch Selbstkenntniß ist das eigene, wie das Heil des Staats zu begründen. (XIII.)

III. Schluß. — Alcib. Vorsatz besser zu werden; Sok. Besorgnisse. (XIV.)

Bei dieser Reichhaltigkeit des Stoffes und bei dieser Verwickelung durch die zwei in einander verschlungenen Reihen — des Wissenschaftlichen und Persönlichen — konnte es dann leicht begegnen, daß falsche Standpunkte gewählt und überhaupt das Wesen und der Organismus des Gespräches nicht



erfaßt und die wunderlichsten Urtheile, sowohl über das Ganze, wie über das Einzelne gefällt wurden, ja daß es selbst als des Platon unwürdig bezeichnet und aus der Zahl seiner Werke gestoßen werden konnte.

Es war dies auch recht gut, daß einmal von der entgegengesetzten Seite die Sache beleuchtet wurde, denn früher war zu viel in dem Gespräche erblickt und es in mehren Beziehungen so hoch gestellt worden, wie es seiner Natur nach solches gar nicht ansprechen kann. Das ist ja aber das Wesentliche und Nothwendige in allen menschlichen Fortschritten, und in dem sich fortbewegenden Denken, die Einseitigkeiten erst durchwandern zu müssen, um dann zu der Wahrheit zu gelangen, welche in der Einheit jener, als ihrer Momente, besteht. Leicht ist es diese Einseitigkeiten zu erkennen; auch nicht schwer sophistisch sie zu vertheidigen; aber sehr schwer sie zu verschmelzen, wahrhaft sie zu einen, und nicht bloß äußerlich oder formell zusammen zu kitten; am allerschwersten, ja bis zu einem gewissen Grade unmöglich aber ist es, nicht selbst in sie hinein zu gerathen, oder, was dasselbe ist, nicht in den Irrthum zu verfallen. Wie weit es mir gelungen mich hier davor zu bewahren, weiß ich nicht, aber ich hoffe, daß ich wenigstens in der Hauptsache das Rechte getroffen habe, indem das doch mehr Bürgschaft dafür gewährt, wenn man Bedeutung, Sinn und Zusammenhang in einem Werke erkennt und speciell nachweist, als wenn man das Gegentheil behauptet, wie geschickt man sich auch in der Anwendung dialectischer Mittel erweist. Der Beweis durch die Bejahung hat schon als solcher mehr Werth, als der durch die Verneinung; zunächst aber kommt es freilich auf den Gehalt desselben an. Jedenfalls glauben wir jedoch, daß Alle, die ihre etwa eingesogenen Vorurtheile ablegen können und ganz frei und unbefangen, aber auch mit Liebe und angestrengt, dem philosophischen Kunstwerke ihre Aufmerksamkeit weihen, die Schönheit und Bedeutsamkeit desselben anerkennen werden. Besondere Widerlegungen entgegengesetzter Auffassungen unterlassen wir aus früher angegebenen Gründen (s. Anfang der

Einleitung zu Jon); wer aber solche wünscht, und besonders den kleinen Krieg, den gegen einzelne Stellen, liebt, dem empfehlen wir Stallbaums Ausgabe.

Zum leichten Verständnisse des Gespräches dürfte endlich hier auch noch folgendes Allgemeines voraus zu schicken als dienlich erscheinen. Da mehre der wesentlichsten und bedeutendsten Lehren des Sokrates und Platon, nach dem bezeichneten Standpunkt des Gesprächs (nämlich: als mit einem im dialektischen Denken noch ungeübten Jünglinge) nicht in ihrer wissenschaftlichen Schärfe und Tiefe entwickelt und in das Bewußtsein gebracht werden konnten, so blieb im Gespräche nichts andres übrig, als jene Begriffe durch anderweitige, näher liegende Beziehungen und Verbindungen, d. i. in concreter Weise wirksam werden zu lassen und sie nur als unmittelbare (nicht als ins Bewußtsein getretene, oder als objective, philosophische Momente,) zu behandeln und anzuregen; hier aber wollen wir sie als Bewußte wenigstens andeuten, da eine volle Ausführung nicht statthaft wäre.

Ueberall schimmert hier der Gegensatz des wissenschaftlichen und sittlichen Standpunkts des Platon mit dem der Sophisten durch; obwohl eigentlich das Gespräch selbst nicht geradezu und offen (direct) gegen die Sophisten gerichtet ist. Also stellen wir beider Ansichten einander gegenüber. Die Grundlage der Sophisten nun war das Sinnliche und der gemeine auf den Vortheil nur gerichtete Verstand (Materialismus und egoistischer Realismus), daher sie endlich darauf kamen, daß: a) kein Gott, b) kein Recht, c) keine höhere Begriffe und also auch keine Wissenschaft von ihnen (Philosophie) da sei. Sie behaupten vielmehr, daß: a) alles der Mensch, d. h. der sinnlich-verständige nur sei, und b) der Vortheil nur den Angelpunkt des Staates bilde, und nicht das Recht, was nur eine Einbildung, so wie c) denn auch nur lange, verwirrende, täuschende Reden oder Trugschlüsse zu erlernen wären, die als Philosophie (Weisheit) gelten müßten und Jedem nur dazu dienen sollten, seine Zwecke zu erreichen, d. h. überall

davon zu überzeugen, was man für sich als vortheilhaft erkennt, also was man will.

Die sokratische und mehr noch die sublimirte platonische Lehre dagegen war bald mehr einheitliches, wahrhaftes Vernunftwissen (Rationalismus), wo Verstand und Sinnlichkeit als Momente, als die äußern Entwickelungen der Vernunft erscheinen, bald auch hinübernelgend in den unversöhnten Gegensatz von jenem (nämlich von den sinnlich-verständigen Truglehren:) zu den getrennten Begriffen an sich, (Idealismus.)

Die sokratisch-platonische Lehre setzt der sophistischen gegenüber a) die Gottheit in ihrer ganzen Bedeutung, als Erstes und Urquell; b) die Gedanken, den Willen und Zweck der Gottheit, auch als das Nothwendige, zu Erstrebende der Menschen d. i. das Vernünftige; was sich weiter spaltet in das Wahre, Gute und Schöne. Das Schöne aber ist die wahre angemessene Form des Inhaltes; oder ist dieser als erscheinender, verendlichter. Der Inhalt selbst aber ist wesentlich das Gute d. i. das Sittliche und das Gerechte. Somit muß auch das Nützliche damit zusammenfallen, da alles gut sein muß. Daraus folgt denn auch, daß das einzige Unglück, was als solches wirklich gelten kann, das Unrechtthun ist, (vergl. z. B. die Vertheidigung) und daß jeder sogenannte Vortheil, oder das Nützliche, was durch das Unrecht erkauft wird, in der That nur als der höchste Nachtheil, das Schädlichste, gelten kann. Das dritte sodann, das Wahre, fällt zusammen c) mit der Behauptung: daß es eine Wissenschaft der Philosophie gäbe, die Erkennbares, Wirkliches darbietet. Sie enthält, außer den höchsten Wahrheiten an sich, auch noch die Ideen des Schönen und Guten in sich, die dann als eins mit dem Wahren, oder vielmehr als aus ihm hervorgebildete Momente, erscheinen. Das Streben der Philosophie ist demnach dann nicht Betäuben, Ueberreden, Täuschen, sondern zur deutlichen und vollen, besonnenen Einsicht und inneren Klarheit zu verhelfen, d. h. die in uns nach den ewigen Gesetzen des Denkens sich erzeugenden Begriffe (Ideen) zum Bewußtsein

und zur Anerkenntniß zu bringen; und zwar in kurzen Sätzen die Begriffe scharf begrenzend (definirend), und auf einander beziehend; ferner sie verbindend und mittelst ihrer das Daseinliche — das Concrete, das die Begriffe in sich enthält, als seine Wesenheit, seine Seele — zu erkennen und darin sich zu bewegen oder zu handeln. Die Verfahrungsweise hierin aber ist das Dialectische (Vergl. z. B. Menon S. 75), das Fragen und Antworten, indem durch jenes der Antwortende dahin gebracht wird selbst die Wahrheit, den Begriff, in sich aufzufinden, hervorzurufen, zu wecken oder zu erzeugen. (Wie dies möglich sei und wie Platon es sich dachte, darüber, als erst Vorläufiges, zu vergl. Anhang zum Menon.)

Analyse.

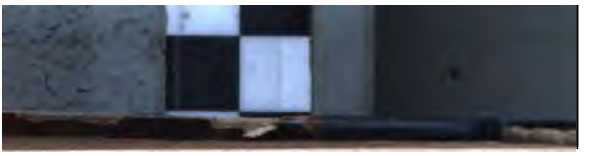
Sokrates; Alcibiades.

Einleitung. — I. Warum Sokrates jetzt erst dem Alcibiades naht. — Schilderung des Alcibiades. — Daß dessen hochfahrende Bestrebungen nur durch Sokrates Erfolg haben mögen. Davon soll er die Ueberzeugung erhalten.

(103) Wundern werde sich Alcib. (meint Sok.) daß er, sein erster Liebhaber, ihn allein nicht verlassen habe, während die andern es alle schon gethan, und daß er bisher mit ihm noch nicht gesprochen habe, was früher von den Andern im Uebermaaße geschehn. Hieran aber habe ihn etwas Göttliches gehindert; jetzt lasse dies jedoch das Gespräch zu. Unterdessen nun habe er den Alcib. beobachtet und gesehn, wie er seine Liebhaber an hochfahrendem Sinne
(104) überragt und sie zurückgeschreckt habe. Der Grund aber seiner Verachtung der Andern liege darin, daß er Nie-

mand zu bedürfen glaube, da er mit Allem reichlich ausgestattet sei, vom Körper an bis zur Seele hinauf. Denn er meine schön und groß zu sein, — was wahr ist; — ferner vom vornehmsten Geschlechte in seiner Vaterstadt, — die wieder die vornehmste der hellenischen Städte ist, — so wie die meisten und trefflichsten Freunde und Verwandte von Seiten des Vaters und der Mutter, zu besitzen. Diese würden ihm helfen und vor allen sein Vormund, Perikles, der Mächtige in Athen, in Hellas und im Auslande. Noch ließe sich hinzufügen, daß er reich sei, aber darauf schien' er sich am wenigsten einzubilden. — Daß dennoch Sok. auszuharren den Muth gehabt habe und zu hoffen, das müsse den Alcib. natürlich wundern. — Alcib. erklärt, daß Sok. ihm nur zuvorgekommen und er denselben eben anzureden und zu befragen die Absicht gehabt, was er denn wolle und hoffe, indem er ihm (dem Alcib.) unablässig überall hin folge. — Das will Sok. ihm, da er darauf begierig ist, gern sagen, aber wohl wird er jetzt eben so schwer zu reden aufhören, wie er schwer angefangen hat, da es für einen Liebhaber schwer ist, einem so Zurückhaltenden sich zu nahn. Doch wagt Sok. seine Meinung jetzt zu sagen. Nämlich, wenn er den Alcib. mit dem, was eben genannt worden (worauf er sich soviel einbildet) sich begnügen sähe, so würde er wohl von seiner Liebe abgelassen haben [1]). So aber

[1]) Hier, wie überall in diesem Gespräche, und auch in anderen, ist es offenbar, wie Sok. das Verhältniß des Liebhabers faßt. Es ist bekannt, wie es nicht immer eben ein reines bei den Griechen war. Aber eben so sehr als Sok. den Gegensatz zu den schlechten, unwahren Philosophen, zu den Sophisten bildet, eben so auch zu den schlechten, unreinen Liebhabern, zu denen des Körpers. — Diese geistige Liebe nun offenbart sich hier auch in ihrer edelsten, reinsten Wesenheit: als uneigennützige, nur auf das Wohl des geliebten Gegenstandes gerichtete. Nämlich nicht des Genusses wegen, den Alcib. ihm gewähren könnte, würde er so unablässig ihm gefolgt sein und alles Lästige von ihm tragen wollen, sondern nur, weil er einsieht, daß seine Liebe dem Alcib. zum Heile unentbehrlich sei. Er erkennt des Alcib. Ehrgeiz und Plane; sieht das Mißverhältniß seiner Bildung und Erfähigung überhaupt zu jenen, und wenn er den Jüngling seinem Untergange nicht gerade entgegeneilen lassen will, so muß er ihn belehren. Aber wenn man diese Belehrung — die Anfordrung der Uebung, des Wissens, des Selbsterkennens, der Vernünftigkeit



(105) muß er ihn beschuldigen, daß er ganz Anderes noch im Sinne habe, und lieber sofort den Tod wählen würde, als leben, wenn ihm nicht gestattet sein sollte nach Größerem zu streben. Worauf er hofft, ist den Athenern in wenigen Tagen zu zeigen, daß er größerer Ehre als Perikles, oder sonst Jemand, würdig sei; und dieser dann theilhaftig, der Wichtigste in der Stadt zu werden; wodurch er es auch im übrigen Hellas, wie bei den Barbaren in Europa, sein würde. Und wollte ein Gott ihm so die Herrschaft über Europa einräumen, aber die über Asien versagen, so würde er auch auf diese Bedingung nicht leben wollen. — Dies hängt aber mit des Sok. Herandrängen an den Alcib. so zusammen: Alcib. kann nur durch Sok. zu der Verwirklichung dieser Entwürfe gelangen, wovon er ihn zu überzeugen gewiß ist. Früher aber hat der Gott nicht zugelassen, daß Sok. mit ihm spräche, weil Alcib. da noch nicht von so großen Hoffnungen erfüllt gewesen und jener also umsonst geredet hätte.

(106) Wiefern nun Sok. dem Alcib. zur Erreichung seiner Wünsche unentbehrlich sei, will er ihm zeigen, sofern dieser nur ihm antwortet; nicht aber in langen Reden, wie Alcib. es gewöhnt ist, soll er es zu erfahren glauben.

Der Gegenstand selbst. — II. Nur darin ertheilt man

überhaupt — näher betrachtet, so möchte wohl leicht deutlich werden, daß der eigentliche Zweck des Sok. nicht der angegebene ist, — ihm zur Erreichung seiner Plane behülflich und förderlich zu sein, — sondern vielmehr ihn ganz von jenen abzubringen. Denn wenn die Vernunft in ihm zur vollen Herrschaft gelangte, so würde dadurch auch nothwendig der Ehrgeiz, so wie alle andere Leidenschaft und Verkehrtheit gehoben und vertilgt. Daß er aber dem Jünglinge dies hier nicht sagen konnte liegt am Tage. Dann hätte dieser ihm gewiß sein Ohr nicht geliehen, wenn er die Hand so unmittelbar an sein Idol gelegt hätte. Nur durch jene heilsame Täuschung, daß, während er hoffte, zur Erlangung des Ersehnten geführt zu werden, dieses Ersehnte ihm in seinem wahren Lichte dargestellt wurde, konnte er zu seinem wahren Glücke geleitet werden. Wenn man nach einem Beispiele dafür sucht, daß ein Betrug auch erlaubt sei, so kann man es hier finden. Es sind dies nämlich die Fälle, wo durch erlaubte — nicht unsittliche — Mittel ein edler Zweck erreicht wird. — Dieser wichtige hier berührte Punkt der Sittenlehre, wird aber später eine weitere Entwickelung erfahren.

guten Rath, was man versteht; und man weiß etwas nur, indem man es lernt, oder selbst ausdenkt; so wie der Wille dazu nöthig ist, der nur dann rege werden kann, wenn man etwas noch nicht zu wissen meint.

Sok. nimmt nun an: Alcib. habe die erwähnte Gesinnung und sei im Begriff zur Volksrednerbühne zu gehen, wo er denn, von jenem befragt: „worüber er den Athenern Rath ertheilen wolle; doch darüber, was er besser verstehe," dies einräumt. Also: was er weiß, darin ist er auch ein guter Rathgeber; und das nur weiß er, was er, entweder von Andern gelernt oder selbst aufgefunden hat; so wie er auch den Willen dazu haben muß, entweder es zu lernen, oder selbst zu erforschen (ζητειν). — Was er aber zu wissen glaubt, das wird er weder lernen noch erforschen wollen. Was er also jetzt weiß, dafür gab es eine Zeit, wo er es nicht zu wissen glaubte.

III. Was Alcib. weiß, und worüber er den Athenern Rath zu ertheilen gedenke? — Ueber die Angelegenheiten des Staats, (und später, S. 109 über das was gerecht.)

(107) Er hat aber nur Sprachunterricht (γραμματα) gehabt und die Leier spielen gelernt. Worüber wird er nun seinen Rath den Athenern ertheilen? Doch nicht über das Rechtschreiben, oder das Leierschlagen, oder das Fechten — worüber sie doch gar nicht rathschlagen werden —; auch nicht über das Bauwesen, wo der Baumeister, noch über das Wahrsagen, wo der Wahrsager besser räth; und zwar kommt es nicht darauf an, ob diese arm oder reich sind; nur auf das Wissen. — Alcib. meint: über ihre eigenen Angelegenheiten werde er ihnen rathen. — Ueber welche aber? Doch nicht über das Schiffebauen, denn davon versteht er nichts. — Nein, sondern über Krieg und Frieden, oder jede andere Staatsangelegenheit.

IV. Wenn man über Staatsangelegenheiten, und hier z. B. über Krieg, Rath ertheilt, so kommt es darauf an, daß man überall das Bessere angiebt. — Dies Bessere aber ist

näher zu bezeichnen, als gerecht, d. i. die Wissenschaft, welche solches lehrt, durch ein Beiwort ausgedrückt [2]).

Sok. Wenn es sich um Krieg und Frieden handelt, so kommt es darauf an: Mit wem? und wie? Und zwar (näher): Mit wem am besten? Wann am besten? Wie lange?

(Als Anleitung wie jenes zu beantworten dies Beispiel eingeschoben:) Wenn berathen wird wie zu ringen sei, so wird der Ringmeister die beste Auskunft geben, und dieser
(108) darauf hinsehen, wenn er seinen Rath ertheilt: Mit wem, wie lange, und wann es besser ist. — Dann muß der

---

[2]) Zum leichteren Verständnisse diene hier folgendes: Nur der Besitz einer Wissenschaft oder Kunst befähigt dazu das dort Hingehörige zu thun (oder auch zu beurtheilen, vergl. Jon), und das Bessere in Hinsicht dieses ist dann das jenem Entsprechende, d. h. das thun, was jene fordern. — Hier wäre es also die Staatswissenschaft, oder Staatskunst (Politik), welche das Bessere, oder auch das, so wie es sein muß d. i. das Gute, lehrt. Durch ein Beiwort soll das nun jetzt, nach dem Gange des Gesprächs, ausgedrückt werden und so wäre denn hier nach dem Beispiele von Gymnastik und gymnastisch wohl zu sagen gewesen staatswissenschaftlich oder staatskunstmäßig, aber es wird statt dessen vom Sokrates gerecht gemeint, wie es aus dem Spätern hervorgeht. Aber die Staatskunst und Gerechtigkeit ist dem Sokrates eins, oder vielmehr die Gerechtigkeit ist die Idee des Staates, die ihre Verwirklichung und Form in dem Organismus des Staates empfängt. Das Gerechte ist also der Inhalt der Staatskunst, und deshalb ist auch, um auf diese tiefe Bedeutung und das Wesen der Staatskunst hinzuweisen, von Sokrates gerade das Wort „gerecht" gewählt worden. Den Sophisten und Andern gilt dagegen als Wesen, Zweck, Inhalt der Staatskunst der Vortheil, Nutzen. Darauf wird dann bald auch näher eingegangen durch die Beweisführung, daß Gerecht und Nützlich eins ist, und also die Unwahrheit der falschen Lehre vom Staate dargethan. Dies ergiebt sich nämlich nach dem höhern sittlichen Standpunkte des Sokrates (vergl. Einleitung S. 209). Wenn man übersieht, daß Platon den Staat und das Gerechte (d. h. das auf das Irdische gerichtete, denn die andere Hälfte ergiebt das fromme — Euthyphron, und zunächst S. 66 des Buches, und da die logischen Tafeln —) als eins (identisch) setzt, oder vielmehr, daß der Begriff „gerecht" in seinem ganzen Umfange und zunächst in seiner höchsten Spitze, nur im Staate zur Erscheinung, Verendlichung oder Verwirklichung (Concretion) kommt; so kann man leicht auch in den ganz leeren Streit darüber gerathen: ob das große Werk des Platon, welches die Ueberschrift: „vom Staate" trägt, eigentlich von diesem, oder über das Gerechte handele. (Darüber wird das Nähere dort zu sagen sein.)

Sänger zuweilen auch die Leier spielen und tanzen, und zwar wann, und so lange es besser geschieht. — Hier ist zweimal das Bessere genannt worden; im ersten Falle beim Ringen ist es das Gymnastische; im zweiten aber, beim Leierschlagen, wie soll es da bezeichnet werden? — Alcib. weiß es nicht. — Da fordert Sok. ihn auf ihm nur nachzuahmen. Er hat nämlich das angegeben, was sich überall richtig verhält; dies ist aber dasjenige, was der Kunst gemäß ist und die Kunst ist (hier) die Gymnastik. Also ist das Bessere beim Ringen das Gymnastische. Demgemäß soll nun Alcib. die Kunst erst nennen, welcher das Leierspielen, Singen und Tanzen zusammen angehören. — Da er es nicht kann, so wird er gefragt: welchen Göttinnen die Künste angehören. — Den Musen. — Also ist die Kunst die Musik (die Musische), und was nach dieser richtig hervorgebracht wird, ist das Musikalische.

Auf gleiche Weise soll nun auch das Bessere beim Krieg und Frieden genannt werden. Da Alcib. dies nicht vermag, so verwundert sich Sok. darüber, indem er doch in Hinsicht der Speisen, ohne ein Arzt zu sein, als das Bessere, das Gesundere nennen würde, und hier nun, wo
(109) er sich als einen Wissenden ausgiebt, das Bessere nicht anzugeben weiß [1]).

---

[1]) So wie oben (S. 106) — durch die Aufforderung, daß A. nur antworten solle, und er nicht, wie er sie (von den Sophisten) gewohnt sei, lange Reden erwarten möge; — auf den Gegensatz in der Belehrungsweise des Sok. und der Sophisten hingewiesen war; so soll durch diese Stelle, (ebenfalls in Hinsicht auf jenen Gegensatz,) des Alcib. Unbeholfenheit im Auffinden und in der Angabe des bestimmten Begriffs angedeutet werden. Er vermag nicht aus dem Concreten hier das Allgemeine zu abstrahiren. — Würde das gesuchte Wort aus einem Beispiele, das die Staatsangelegenheiten nannte, zu finden sein, so würde er gewiß staatswissenschaftlich oder staatskunstmäßig gefunden haben, da Jeder ja, ohne weitere Anstrengung und Uebung, so weit die Wörter nur zu verändern, leicht vermöchte. Aber da das Beispiel der Krieg war, so lag das schon entfernter und es war also auch eben nicht so leicht, jenen Vorbildern von Gymnastik und gymnastisch entsprechend, das Beiwort zu finden. Denn kriegerisch, was sprachlich wohl conform wäre, konnte hier, dem Sinne nach, nicht das rechte Wort sein. Dazu sollte auch nicht jenes Beiwort, sondern das ihm gleichbedeutende und näher das Wesen bezeichnende,

Da Alcibiades nun nicht zu sagen weiß: worauf sich dies Bessere im Krieg und Frieden denn beziehe; so soll er das nennen, was man sich einander anschuldigt, wenn man Krieg beginnt. — Er sagt: Hintergehen, Gewaltanthun, Berauben. — Wie aber erduldet man alles dies? (was ist der gemeinsame, höhere Begriff davon?) und wie unterscheidet sich das So und So (der Gegensatz; das auf diese und auf die entgegengesetzte Art es Erdulden)? — Alcib. glaubt daß er damit wohl: gerecht und ungerecht, meint, was gänzlich von einander verschieden ist (einen Gegensatz bildet).

Gegen wen würde nun Alcibiades den Athenern rathen Krieg zu führen: gegen die Unrechtthuenden, oder gegen die gerecht Handelnden? — Das meint dieser sei eine schlimme Frage; denn dächte Einer auch, es sei gegen die gerecht Handelnden zu kriegen, so würde er es nicht eingestehn. Denn es ist weder gesetzmäßig noch schön. — Also würde auch Alcib. in seinen Reden auf das Gerechte ausgehn und das Bessere hier, wann und mit wem, (wonach oben gefragt wurde) wäre das Gerechte.

V. Alcibiades, der nichts von dem Gerechten weiß, dünkt sich aber etwas davon zu verstehn.

Aber davon versteht doch Alcibiades nichts, denn gelernt hat er doch von Keinem das Gerechte vom Ungerechten unterscheiden; hätte er aber darin einen Lehrer gehabt, so möchte Sok. auch bei diesem eingeführt sein. — Da er es aber nicht erlernt hat; so könnte er es selbst (denkend)

„gerecht" genannt werden. — Daß Alcib. nun aber auf die anders gestellte Frage es sogleich nennt, könnte, als ein nicht eben leichter zu vollziehender Denkakt und als entfernter Gelegenes, verwundern. Wenn man aber bedenkt, daß er hier es mehr erräth, (d. h. durch vereinzelte, nicht ursprünglich-wesentliche Merkmale einen nur angedeuteten Begriff unmittelbar ergreift,) als durch die mit Klarheit und Sicherheit verfolgten Gesetze des Denkens es vermittelt, oder ins Bewußtsein bringt; so wird man Platon leicht begreifen und nicht tadeln. Denn es ist oft leichter für einen im methodischen Denken Ungeübten, aber sonst Geistreichen, die bedeutendsten, tiefsten Gedanken durch ganz leise, entfernte Andeutungen oder Anregungen, plötzlich hervorspringen zu lassen, als auf schulgerechtem Wege selbst auf Leichteres zu kommen.

aufgefunden haben, wenn er nämlich darnach gesucht, was in der Zeit hätte geschehen müssen, wo er es noch nicht
(110) zu wissen geglaubt hätte (vergl. S. 106). — Wann aber wäre die Zeit gewesen? Vor einem Jahre nicht; auch nicht vor zwei, drei, vier Jahren. — Früher war er ein Knabe und da meint Sok. daß er gewiß sei, daß Alcib. es zu wissen geglaubt habe, da er ihn bei dem Spielen entschieden die Andern bezüchtigen gehört, daß sie schlecht und ungerecht verführen. Da hat er es also doch gewußt. Da Alcib. nun auch keine Zeit anzugeben weiß, wann er es nicht zu wissen geglaubt habe, so erklärt er endlich es von der Menge (πολλων) gelernt zu haben.

Das ist kein besonderer Lehrer, sagt Sok. In Geringem, wie das Brettspiel, taugt sie nicht dazu, also wohl noch weniger in wichtigen Dingen. — Doch, meint Alcib. sei sie in vielen wichtigern, als das Brettspiel, ein guter
(111) Lehrer, wie z. B. im Hellenischreden, denn nur von ihr habe er es gelernt. — Das räumt Sok. ein, weil sie das besitze, was gute Lehrer haben müssen, das Wissen von der Sache. Die nun etwas wissen, sind darüber einig; die aber uneinig sind, von denen wird man nicht sagen, daß sie es wissen, und dann sind sie auch nicht gute Lehrer darin. Nun ist die Menge einig mit was für einem Worte man z. B. Stein und Holz bezeichnet. — Denn so etwas ungefähr habe Alcib. im Sinn, wenn er vom Hellenischreden spricht. — Dies also kann sie lehren *), und

*) Die gewöhnliche formelle Logik wird bekanntlich von Vielen gering geschätzt; aber zu ihrem eigenen Schaden. Eben so verkehrt ist die andere Einseitigkeit: zu behaupten, daß man durch sie schon die Wahrheit an sich und real erfasse. Aber mit Hülfe ihrer bestimmt und vollständig ausgesprochenen Formeln, werden wir diese, wie bald auch eine zweite Stelle, zur völligen Klarheit und Durchsichtigkeit erheben.

Es ist der Satz voraus zu schicken: das Wissen ist die Vorstellung von Etwas, wie es an sich wirklich und wahrhaftig ist. Wenn also Mehre wirklich ein Wissen besitzen, so müssen sie auch übereinstimmen, d. h. dieselbe Vorstellung haben.

Daraus folgt der hypothetische Schluß:

1. Wenn Mehre etwas wissen, so stimmen sie mit einander überein;

(oder sie widersprechen sich nicht.)

demnach auch was Menschen sind und Pferde (d. h. dem Namen nach), aber schon nicht: welche von diesen gute Läufer, darin würde sie uneinig erscheinen, so wie, welche
(112) Menschen gesund oder kränklich. Und ferner: was gerechte Menschen sind; darüber sind sie besonders uneinig. Bis zu Kämpfen und zum Morden ist es oft über das Gerechte und Ungerechte gekommen. Dies weiß Alcib. doch aus Homer, dessen Gedichte sich auf den Unterschied von gerecht und ungerecht beziehen; worüber auch die neuern Schlachten der Hellenen entstanden. Also können diese, die so sehr uneinig sind, nicht wissen, was das Gerechte ist, und Lehrer darin sein. Demnach könne auch Alcib. es nicht verstehn; worüber er zudem so unsicher ist, daß er nicht recht anzugeben weiß, ob er es von Jemand gelernt, oder selbst aufgefunden habe.

---

2. Diese Mehren aber stimmen hier nicht überein.
(oder sie widersprechen sich.)
3. Folglich wissen sie das nicht, und sind also auch darin nicht gute Lehrer.

Alle zusammen nämlich, denn einzelne unter ihnen konnten wohl das wahre Wissen besitzen; aber man hat hier kein Entscheidungsmittel (Kriterion) in Hinsicht dieser; die Menge ist collectiv genommen und nun jenes Merkmal angewandt.

Da nun aber, nach den Gesetzen der Logik, die Bejahung der zweiten Hälfte des hypothetischen Satzes keinen Schluß mit nothwendiger Wahrheit ergiebt, so ließe sich hier auch nicht schließen: (2) diese Mehren stimmen aber überein, (3) also wissen sie auch wahrhaft die Sache. Denn so z. B. hätte die Menge in Athen darin gewiß übereingestimmt, daß die Sonne sich um die Erde bewege, und sie hätten doch durchweg geirrt; nicht die Sache wahrhaft gewußt.

Darnach wäre denn auch hier die Folgerung: „Die Menge könne die Sprache lehren, weil sie über die Bezeichnungen oder Bedeutung der Wörter einig wäre," keine nothwendige — logisch scharfe. Aber eine solche kann möglicher Weise auch richtig sein, wobei es auf den Inhalt (das Materielle) der Sätze ankommt. Ein solcher Fall ist auch hier; denn bei diesem Wissen ist kein Irrthum möglich; worauf es hier ankommt: „den Dingen ihre Namen übereinstimmend zu geben," das wurde hier vollkommen geleistet.

Die Oberflächlichkeit und Unbedeutendheit der ganzen Einrede des Alcib. und des Beispiels von der Sprache insbesondere, geht aus dem Zusatze hervor, daß nur dergleichen — nämlich die Zeichen des gewöhnlichen Lebens und des alltäglichen Bedürfnisses — von Alcib. gemeint werden, nicht aber die Sprache in ihrem ganzen Umfange und in ihrer höhern, künstlerischen und wissenschaftlichen Bedeutung. Denn in dieser Beziehung würde Sok. gewiß nicht das Volk als Lehrer anerkannt haben.

Alcibiades Erwiederung: „Nach dem, was Sok. sags, wohl nicht," führt zu einer kleinen Abschweifung. Nicht sage er dies, behauptet Sok., sondern Alcib. selbst. Denn fragte er ihn etwa: Ist eins oder zwei mehr; oder wieviel
(113) Buchstaben enthält Sokrates, und Alcib. beantwortete es, so würde er doch zugeben, daß er es gesagt habe. Daher allgemein: Nicht der Fragende sagt etwas, sondern der Antwortende. Alcib. aber war stets der Antwortende, und so hat er denn auch gesagt: Alcibiades, der schöne Sohn des Klinias, verstehe nichts vom Gerechten und Ungerechten, dünke (οἴοιτο) sich aber etwas davon zu wissen, und wolle den Athenern darüber Rath geben, wovon er nichts weiß *). Was doch ein thörichtes Unternehmen ist.

*) Um die Uebersicht des Zusammenhanges etwas zu erleichtern, habe ich im Text die Abschweifung, welche den Euripides verspottet, weggelassen. In Hinsicht auf die künstlerische Seite des Werkes sind solche außerwesentliche Einschaltungen ganz trefflich. Sie sind dem natürlichen Gange eines belebten, geistreichen Gespräches angemessen, so wie sie die Einförmigkeit und das Ermüdende der wissenschaftlichen Erörterungen glücklich unterbrechen und gleichsam Ruhepunkte bilden. — Hier in den Anmerkungen wollen wir aber doch die Stelle nachholen und erklären.

Sok. sagt: es komme das vom Euripides Gesagte — diesen im Vorbeigehn verspottend — hier heraus. In dessen Hippolyt nämlich dringt die Amme in Phädra, ihr ihr unglückseliges Geheimniß zu offenbaren. Das geschieht endlich in dieser sonderbaren, gesuchten Weise: Nachdem Phädra über die unglückliche Liebe ihrer Mutter und Schwester geklagt und sich als die dritte bezeichnet hat, die dem Untergange bestimmt ist, sagt die Amme: (V. 344 ff.) „Ich weiß noch immer um nichts mehr, was ich hören möchte. — Phädra. Ach! wie könntest Du mir wohl sagen, was ich Dir sagen sollte? — Amme. Ich bin kein Seher, um das Verborg'ne klar zu wissen. — Phädra. Was ist das, was die Menschen Liebe nennen? — Amme. Das Süßeste und zugleich das Schmerzlichste. — Phädra. Wir haben Beides erfahren. — Amme. Was sagest Du? Du liebest, Kind, und welchen Mann? — Phädra. Wer ist Jener, der Sohn der Amazone? — Amme. Den Hippolytus sagst Du? — Phädra. Von Dir hörst Du das, aber nicht von mir!" Die letzten Worte der Phädra sind es dann, die Sok. hier zum Alcib. spricht. Sok. tritt also in das Verhältniß der Phädra; Alcib. in das der Amme, und es liegt darin auch scherzhaft das Geständniß eingeschlossen, daß Sok. zwar den Schein annimmt, nichts dem Alcib. zu sagen, sondern jenen alles selbst aussprechen zu lassen; in der That er aber doch derjenige ist, dem das Ausgesprochene angehört, indem er — wie er sich gern nennt, — als Hebamme die Gedanken des Jünglings nur an das Licht fördert. Freilich darf er

VI. Sodann behauptet Alcib., daß nicht über das Gerechte, sondern über das Nützliche gerathschlagt werde. Wovon er aber eben auch nichts versteht.

Alcibiades meint: Nicht über das Gerechte und Ungerechte rathschlagen die Athener und die andern Hellenen — das, glauben sie, wisse Jeder — sondern über das was nützlich sei; denn gerecht und nützlich ist sehr verschieden; Ungerechtes hat nämlich oft Nutzen gebracht, und Gerechtes oft nicht. Dagegen Sok. Mag dies beides nun auch noch so sehr verschieden sein, so kommt es jetzt aber nur darauf an, ob Alcib. das zu verstehen behauptet, was den Menschen nutzt, und warum es nutzt. — Das räumt er ein; will aber nicht wieder gefragt sein, woher er es wisse. Darauf Sok. Wenn etwas Unwahres auf eben die Art widerlegt werden kann, wie es schon in einem frühern Falle geschehen, warum sollte man da einen neuen Be-
(114) weis fordern. Er würde sich also gar nicht an jene vorausgesandte Bedingung kehren und alles jenes wieder fragen, aber es ist klar, daß Alcib. weder das Selbstfinden noch das Lernen werde nachweisen können. Daher will er es lassen, dagegen aber möge gezeigt werden: ob das Gerechte und Nutzenbringende gleich oder verschieden sei *), und zwar mag Alcib. nun den Sok. darüber so fragen, wie dieser es bisher mit ihm gemacht hat, oder in einer zusammenhängenden Rede es entwickeln.

Alcibiades besorgt, daß er das letzte nicht im Stande sein werde vor dem Sok. zu thun. Da stellt ihm dieser vor, daß er ja vor dem ganzen Volke sprechen und es überzeu-

---

oft der Natur Jenes nicht zu viel dabei zumuthen, sondern muß das Beste durch seine Kunst und Hülfe dabei thun.

*) Alcib. geht, nach Weise derer, die ins Gedränge kommen, von einer Behauptung zu einer andern schnell über; so entschlüpft er der Frage über das Gerechte, und flüchtet sich in den Begriff des Nützlichen. Durch die Aeußerung, daß das Gerechte und Nützliche sehr Verschiedenes sei, offenbart er sich als Schüler der Sophisten, wie der Menge. Zugleich wird auf die natürlichste und anscheinend zufälligste Weise auf die nächstfolgende Untersuchung hingeführt, die aber im engsten und innersten Zusammenhange mit dem Hauptgedankengange steht. S. die Disposition in der Einleitung.

gen wolle, und daß jeder, der über etwas belehre, gewiß eben so sehr Einen, als Viele, überzeugen werde.

VII. Es wird aber sodann noch dargethan: daß gerecht und nützlich dasselbe sei.

Da nun Alcibiades sich nicht bequemen will, so ist Sok. so übermüthig, ihm das Gegentheil von seiner Behauptung darzuthun; nur soll jener antworten. Da Alcib. aber will, daß Sok. allein sprechen solle, so fragt dieser ihn, ob er nicht so sehr wie möglich überzeugt werden wolle; und wenn er selbst sage: „es verhalte sich so," dann würde er doch am besten überzeugt sein. Er möge also nur antworten, und wenn er es dann nicht von sich selbst hörte, daß das Gerechte auch das Nützliche sei, so möge er es keinem Anderen glauben. (In Fragen werden nun folgende Sätze aufgestellt:) [7])

a) Die erste Behauptung des Alcib. war: Einiges Gerechte ist nützlich, anderes nicht.

(115) b) Er giebt dann zu: Alles Gerechte ist auch schön.

c) Ferner wird behauptet: Einiges Schöne sei (gut, anderes) übel (κακα); — z. B. wenn Einer im Kriege, wo er soll, Hülfe bringt und beschädigt oder getödtet wird; —

d) und dann auch: Einiges Häßliche (Schändliche, αἰσχρα) sei gut, — z. B. wenn Einer, wo er sollte, nicht Hülfe bringt, und unversehrt bleibt. —

(Dies nun widerlegt in e—p.)

e) Das Hülfebringen (in c) so fern es Tapferkeit ist — d. i. wo man soll, zu retten sucht — ist also schön;

---

[7]) Auch hier wird, für die ziemlich lange und verwickelte Untersuchung über das Gerechte und Nützliche, die formelle Logik uns gute Dienste thun; daher habe ich die Sätze sofort in die Hauptglieder geschieden und sie auch möglichst kurz und klar in den strengen Formen zusammengestellt. Die Bündigkeit und Deutlichkeit des Beweises in den verschiedenen Weisen desselben, wird ohne weiteres deutlich hervorspringen.

f) In Beziehung auf das Beschädigtwerden, oder den Tod, — aber übel.

g) Nun ist aber Tapferkeit und Tod etwas ganz Verschiedenes.

h) Also ist das Hülfebringen nicht durch dasselbe schön und übel *).

i) Das Hülfebringen war ferner wegen der Tapferkeit schön (nach e).

k) Die Tapferkeit ist aber auch gut — denn Jeder wählt doch das Gute, und Niemand möchte sich die Feigheit, Jeglicher aber wohl die Tapferkeit ganz besonders wählen.

l) — Also weswegen es schön ist, eben deshalb (d. h. wegen der Tapferkeit) ist es auch gut. (Was c durch einen besondern Fall widerlegt.)

m) Sodann ist doch jede Handlung darnach, was sie bewirkt, zu benennen; also übel, wenn sie Uebles, gut, wenn sie Gutes hervorbringt.

(116) n) Auch: sofern sie gut ist, auch schön (nach l), so wie: sofern sie übel ist, auch häßlich.

o) Wenn man also (wie in c) sagte: Jenes Hülfebringen sei schön und übel, so wäre es dasselbe, als sagte man: gut und übel (was aus n und l folgt, da schön und gut dasselbe und also hier eins für das andere gesetzt werden könnte.)

p) Nichts Schönes ist also, sofern es schön ist, (d. h.

*) Jede Erscheinung, Handlung, hat außer den verschiedenen Zufälligkeiten und Aeußerlichen, als ihr Wesenhaftes, Begriffe in sich. In Hinsicht dieser Begriffe wird dann die Erscheinung auch beurtheilt und bestimmt. So ist hier in Beziehung auf den Erfolg, — welcher Wunden oder Tod ist, — das Merkmal (der Begriff): übel, auszusprechen; in Betreff der Grundlage der Handlung aber — welches die Tapferkeit ist, — wäre gut das Prädikat. (Vergl. Euthyphron. Anm. 5. a. und öfters z. B. Phädon S. 103 und Anm. 14, 15.) Demnach heißt es hier, sind die Prädikate: gut und übel, nicht in Hinsicht auf denselben Begriff dem Hülfebringen beizulegen und daher sind sie auch nicht beide zugleich von dieser Handlung ohne weiteres auszusagen, da man doch nur einen Standpunkt festhalten kann; oder wenn man mehre vorheben will, so muß man sie bestimmt angeben — wie hier in e—g geschehen ist — und dann jedem das ihm zukommende Prädikat zutheilen.

wenn man auf den Begriff schön in ihm sieht, s. Anm. 8.) auch übel, (gegen c;) so wie nichts Häßliches, als solches, auch gut, (gegen d).

(Dies m—p war ein allgemeiner, indirecter oder negativer Beweis davon, daß „schön und gut dasselbe sei," indem das anfangs angenommene Gegentheil davon — in c und d — als widersprechend und also unmöglich, dargethan worden. — Jetzt folgt der directe, wissenschaftlichere Beweis von eben demselben Satze.)

q) Es läßt sich auch so betrachten: Wer schön handelt, handelt auch wohl (sŭ).

r) Wer wohl handelt ist glücklich.

s) Glücklich ist man durch den Besitz des Guten.

t) Also: das Gute besitzt man, wenn man wohl und schön handelt [9]).

u) Und wohl handeln ist etwas Gutes (folgt aus t) und auch Schönes (nach q);

v) also erweist sich wieder, daß schön und gut dasselbe ist (wie in l).

(Nachdem dies Letzte vollständig bewiesen worden, ist es nun auch möglich die Grund-Behauptung in a zu widerlegen, indem ihr Gegentheil dargethan wird.)

w) Ferner wird nun zugegeben: daß das Gute auch Nutzen bringt.

x) Dann ergiebt sich aus dem Bisherigen: Alles Gerechte ist schön (nach b);

y) Das Schöne ist gut (nach l und v).

z) Das Gute ist nützlich (nach w).

Also ist das Gerechte auch nützlich [10]).

---

[9]) Es folgt nämlich aus den zwei Schlußgliedern r und s: (mit den Begriffen: wohl — glücklich — gut) daß man das Gute durch das Wohl-Handeln besitzt, und aus dem Kettenschluß (Sorites) q—s, folgt: daß das Gute durch das Schön-Handeln gewonnen wird.

[10]) Dies ist wieder ein regelmäßiger Sorites aus x—z. — Ueberhaupt also ist der Gang gewesen: Angenommen wurde, daß gerecht auch schön sei (b), aber man wußte noch nicht, ob es auch gut und nützlich wäre. Dann wurde gut und schön als identisch erwiesen (v), also ist gerecht auch gut; und endlich war gut und nützlich als dasselbe angenommen, und insofern mußte auch nützlich weil es gut und dies schön war — und gerecht eins sein. — Was aber die

Demnach würde Alcibiades doch Jeden auslachen, der in der Volksversammlung auftreten wollte um zu rathen, in der Meinung, er verstehe was gerecht und ungerecht sei, und doch behauptete, daß das Gerechte bisweilen übel sein könne.

VIII. Alcib. befindet sich in dem Zustande des Schwankens (Zweifelns), der daraus entsteht, daß er sich zu wissen dünkt, was er in der That nicht weiß. — Sein Wunsch aus diesem Zustande herauszukommen.

Alcibiades erklärt ganz verwirrt zu sein, denn bald erscheint das Gefragte ihm so und bald anders sich zu verhalten. — Diesen Zustand will Sok. ihm erklären. Fragte ihn Jemand ob er zwei Augen oder Hände hätte, so würde er immer dasselbe sagen, und zwar weil er dies weiß.

(117) Das Schwanken über die so eben besprochenen Gegenstände kommt also daher, weil er davon nichts weiß. — Aber nicht immer schwankt die Seele, wenn sie etwas nicht weiß. So z. B. schwankt man darüber nicht: wie man in den Himmel hinaufsteige; und zwar deshalb nicht, weil man sich nicht dünkt (οἴεσι) es zu wissen. Nämlich wenn man etwas nicht versteht, aber auch erkennt, daß man es nicht versteht, dann bildet sich gar keine Meinung (δοξάζειν) darüber und man schwankt nicht, sondern überläßt es dem, der es versteht, so z. B. die Zubereitung der Speisen, oder die Lenkung des Schiffes.

Alle Irrthümer im Handeln entstehen daher auch aus dieser Unwissenheit: wo man etwas nicht weiß, aber sich

---

Annahme betrifft, daß das Gute auch Nutzen bringt, oder nützlich ist, so ist hier natürlich nur vom Höhern, Sittlichen die Rede, und es ist hier dasselbe, wie wenn Sok. sonst sagt, daß ein Guter von einem Schlechten nichts Uebles erleiden könne (vergl. die Vertheidigung. S. 29. u. daselbst. Anm. 7.) d. h. nicht an seiner Seele, die das eigentliche Ich ist und was allein Werth hat; wie auch hier weiter unten davon die Rede sein wird. — Etwas einseitig, idealistisch ist es freilich, den Leib und das übrige Aeußere so ganz werthlos zu setzen, da dies doch in der wahren Auffassung als wesenhafte Momente eines Ganzen, einer Einheit erscheinen; aber im Gegensatz und als Gegengewicht zu den materiellen Ansichten, welchen er entgegentritt, läßt sich solches schon dulden.

doch dünkt es zu wissen. Denn wir gehen doch nur dann daran etwas zu vollbringen, wenn wir uns dünken ein Wissen davon zu besitzen. Wer nun Solches sich nicht dünkt (zutraut), überläßt es Andern, und so begehet er keine Fehler. Demnach sind die Irrenden weder die Wissenden, noch diejenigen Nichtwisser, welche wissen, daß sie nicht wissen (sich ihrer Unwissenheit bewußt sind), sondern die Nichtwissenden, welche sich dünken etwas zu wissen. —

(118) Diese Unwissenheit ist die Ursache des Uebels (des Bösen), und schimpflich, und um so verderblicher, je wichtiger die Dinge sind, auf welche sie sich bezieht; und wichtiger ist doch nichts als das Gerechte, Schöne, Gute, Nützliche. Und hierüber schwankt Alcib. und jenes zu wissen sich dünkend, ist er von der schmählichsten Unwissenheit befangen. Daher drängt er sich so nach den Staatsangelegenheiten, ehe er dazu erzogen ist, (παιδευτηται). Aber so geht es den Meisten, Wenige ausgenommen, wie etwa den Perikles [11]), des Alcibiades Vormund.

Der, meint Alcibiades, sei aber auch nicht durch sich selbst so weise geworden, sondern durch den Umgang mit vielen weisen Männern, wie mit (dem Musiker und Pythagoräer) Pythoklides und mit dem Anaxagoras; auch jetzt noch im höhern Alter verkehre er mit dem (Musiker) Damon. — Wie aber, entgegnet Sok., wer in etwas weise (σοφος) ist, der vermag auch einen Andern eben darin weise zu machen, wie in der Sprachlehre, Musik, Fechtkunst, und der schönste Beweis davon, daß man etwas weiß, ist der, wenn man auch fähig ist, einem Andern dies Wissen bei-

(119) zubringen. Aber keiner ist durch den Umgang mit dem Perikles weise geworden, wie doch z. B. durch den Zenon

---

11) Diesen Dünkel, dies demokratische Grundübel, ist so häufig Gegenstand des Eifers unseres Weisen. Der auch von Neuern oft genug vergötterte demokratische Held Perikles, wird hier nur entfernter — mit einem Etwa, — und ironischer Weise angerührt, an andern Orten aber bestimmter seine Schwäche bemerkt, so z. B. auch dadurch, daß er nicht der tiefen politischen Weisheit sich bewußt gewesen sei und auch andre also nicht habe zu Staatsmännern bilden können. In spätern Gesprächen wird näher die ganze Auffassung der Demokratie durch Platon und darnach auch bestimmter das Verhältniß und der Maaßstab des Perikles hervortreten.

Pythodorus und Kallias, für ihr Geld, ganz weise und berühmt geworden sind [12]). Was gedenkt denn nun Alcib. mit sich zu thun? —

IX. Zugleich meint aber Alcib. auch, daß er in sofern nicht weise zu werden brauche, als es die andern Athener — seine Mitbewerber um die Leitung des Staates nämlich — auch nicht sind, und er sie durch seine Anlagen übertrifft; wo ihn aber Sok. von der Schädlichkeit und Unwahrheit dieser Ansicht überführt.

Er versteht, sagt er, was Sokrates will, und wünscht sich mit ihm darüber zu berathen. Aber da ihm die Staatsmänner in Athen gar ununterrichtet erschienen, so, meint er, brauche er sich auch, solchen gegenüber, eigentlich nicht besonders zu üben und viel zu lernen, da er wohl weiß, daß er durch seine Anlagen sie gar sehr überragt. — Dieses nennt Sok. eine des Alcib. ganz unwürdige Aeußerung, indem er den Kampf nur mit den Leuten in Athen glaubt unternehmen zu müssen. Wie, wenn er ein Kriegsschiff, das zum Kampfe ginge, zu steuern gedächte, es ihm nicht genügen dürfte, der Beste unter denen auf dem Schiffe zu sein, — was natürlich auch nothwendig wäre, — sondern er in Hinsicht dessen nur auf seine Gegner hinzublicken hätte (besser als die sein zu müssen) und seine Mitstreiter weit überragend mit ihnen in gar keinen Wettstreit sich einlassen möchte, sie nur gegen die Feinde kämpfen lassend; — so müsse er auch hier verfahren, wenn e darauf dächte, ein wahrhaft schönes Werk zu vollenden was seiner und des Staates würdig wäre. — Demnach hat er nur auf die Anführer der Gegner — zunächst de
(120) Könige der Lacedämonier und Perser — hinzublicken und mit denen (sich zu vergleichen und) den eigentlichen Wettstreit zu beginnen. Nicht aber etwa auf solche, wi z. B. der Wachtelfutterer Midias und Andere, welch

[12]) Die Erwähnung der Sophisten, die für Geld Andere weise gemacht hätten, ist aber natürlich auch nur ironisch zu nehmen; was sowohl aus der sonstigen Auffassung des Sok. von diesem Gewerbe hervorgeht, wie auch aus den Namen derer, die weise gemacht sein soen.

Staatslenker sein wollen, aber die Sclavennatur ihrer Seele noch an sich tragen (innerlich noch nicht frei, vernünftig, sich selbst zu lenken fähig sind) und wegen ihrer Unwissenheit sich nicht davon befreien können. Diese schmeicheln der Stadt nur in ihrem barbarischen Gewäsch, aber regieren sie nicht. Wenn er auf diese sähe, dann bedürfte er freilich keiner besondern Uebung und Vorbereitung. — Aber auch die Könige der Lacedämonier und Perser, meint Alcib., seien um nichts besser als die Andern; welche Meinung als zwiefach unglücklich dargethan wird. Erstlich nämlich würde er für sich den größten Nutzen daraus ziehn, wenn er besorgt wäre und jene für furchtbar hielte (indem er sich dann besser bilden und vorbereiten würde); und zweitens ist sie an sich falsch, wie sich, wenigstens der Wahrscheinlichkeit nach, nachweisen läßt. Denn es ist doch wahrscheinlich, daß edle Geschlechter auch edlere Naturen hervorbringen, die dann gut erzogen auch vollendeter in Hinsicht der Tugend sein werden. Sie — Alcib. und Sok. — sollen sich nun mit jenen in Allem vergleichen. Jene stammen zuvörderst vom Zeus ab, und wenn Alcib.
(121) sein Geschlecht auch auf den Zeus zurückführt, — wo ihn verspottend Sok. sich vom Dädalus, und also auch vom Zeus, ableitet, — so haben sie doch das voraus, lauter Könige bis zu dem Gotte hin als Voraltern gehabt zu haben, so wie auch die weite Herrschaft. Dann werden jene auch in der Reinheit des Geschlechtes bewahrt; bei den Persern feiert die Geburt des Thronerben das ganze Volk. Hierauf wird dieser sorgfältig erzogen. Zuerst warten seiner die vorzüglichsten der Eunuchen [12]), die sei-

---

[12]) Diese lange fortlaufende Rede des Sok. ist ganz den Umständen und seinem Zwecke (des Alcib. Einbildung und Stolz zu demüthigen) eben so glücklich angepaßt und von diesem Standpunkte aus also zu würdigen. Dem unwissenden Jünglinge konnte er in den glänzendsten Farben und selbst in einzelnen Erdichtungen, die Herrlichkeit Lacedämons und Persiens leicht vormalen, und diese dazu benutzen, den Abstand des Alcib. von jenen in so vielen Hinsichten als übermäßig groß darzustellen, um ihn zu der Ueberzeugung zu bringen, daß er in demselben Maße auch Anstrengung und Weisheit bedürfe, wenn er jenen entgegentreten wolle. Zu den Ausschmückungen durch des Sok. Phantasie gehört denn auch die ganze Erziehung der Perser-

nen Körper bildeten; dann, sieben Jahre alt, wird er den Lehrern in der Reitkunst und Jagd, übergeben, endlich, 14 Jahre alt, erhält er die vier ausgezeichnetsten Perser zu Erziehern, nämlich: den weisesten; den gerechtesten; den vernünftigsten; den tapfersten. Der
(122) erste unterrichtet ihn in der Geheimlehre des Zoroaster, d. i. in der Gottesverehrung, so wie in den königlichen Dingen (βασιλικα); der zweite lehrt ihn die Wahrheit für das ganze Leben; der dritte, sich von keiner der Lüste beherrschen zu lassen, damit er sich gewöhne frei zu sein und als König zuerst sich selbst zu beherrschen, aber nicht Sklave zu sein; der vierte, schrecklos und furchtlos zu sein, denn der Furchtsame ist auch Sklave. — Alcib. und der andern Athener Erziehung dagegen ist eine so gut wie ganz vernachläßigte, wenn sich nicht etwa ein Liebhaber ihrer annimmt.

In. Hinsicht auf (genossene) Besitzthümer und Pracht kann sich Alcib. im entferntesten nicht mit den Persern; und in der Vernünftigkeit und Besonnenheit, in (practischer) Geschicklichkeit und Geschmeidigkeit, und Großmuth, und Ordnung und Tapferkeit und Ausdauer und Arbeitsliebe, und Wetteifer und Ehrliebe, durchaus nicht mit den Lacedämoniern vergleichen.

Sieht er auf (angehäuften) Reichthum aller Art, Land,
(123) Sklaven, Vieh, Geld u. s. w. so ist in Lacedämon davon mehr als im übrigen Hellas; und die Könige haben den besten Theil davon; die Perser aber besitzen so viel, daß den Königinnen große Ländergebiete bloß zu ihrem Schmuck verliehen sind. — Erzählte nun Einer der Amastris, des Artaxerxes Mutter, daß Alcib. gegen ihren Sohn in die

---

könige, wohin besonders auch unten die vier Cardinaltugenden zu zählen sind, die durch die vier Lehrer repräsentirt werden. Das hier mit den Eunuchen aber ruht auf der Auffassung der Griechen, und zunächst der ionischen, von dem weiblichen Geschlechte. Platon selbst hatte zwar eine wahrere Auffassung von demselben, aber hier war der allgemeinen Ansicht zu folgen, welche die Frauen überall sehr tief unter die Männer stellte, so daß solche Halbmänner selbst noch höher geachtet werden mochten. Vielleicht liegt darin selbst eine Ironie des Platon, in Hinsicht auf die gewöhnliche Meinung, und selbst der Philosophen, von den Weibern.

Schranken treten wollte, so würde diese gewiß sagen: auf nichts anderes kann er dabei vertrauen als auf seine Uebungen (ἐπιμέλεια, **studium**) und seine Weisheit, da dies allein bei den Hellenen der Rede werth ist. Hörte sie aber, daß dieser Alcib. kaum 20 Jahr alt, und ganz ununterrichtet sei und dazu auf die Ermahnung seines Liebhabers: erst zu lernen, sich zu üben, und sich wohl auszurüsten, um in den Kampf gegen den König zu gehn, — erwiedere: das sei nicht nöthig, sondern es genüge damit, wie er eben schon sei: dann würde sie sich wundern und fragen: Worauf vertraut denn der Jüngling? Sagten wir ihr nun: auf die Schönheit und Größe, und das Geschlecht, und den Reichthum und die Geistesanlagen, so würde sie wohl glauben, daß wir raseten, wenn sie darauf hinsähe, wie dies alles dort bei ihnen sei. Und
(124) auch Lampido, des Agis Mutter, würde sich nicht weniger wundern. — Wenn solches nun selbst die Weiber der Feinde einsähen, so wäre es schmählich, wenn sie es nicht selbst vermöchten; und Alcib. möge ja dem delphischen Spruche gehorchen: „Erkenne dich selbst;" weil er diese Gegner nur durch Uebung und Kunst zu überwinden hoffen dürfe; und wenn er solche sich nicht erwirbt, so wird er seine großen Bestrebungen auch keinerweise verwirklichen können.

X. Vielmehr muß Alcib. sich möglichst üben (bilden). Da er aber nicht bestimmt anzugeben weiß, worin wesentlich der Gegenstand, das Geschäft und der Zweck des Staatsmannes besteht, so wünscht er Belehrung.

Wie sich nun Alcibiades diese Uebung erwerbe, will er belehrt sein; was Sok. einer gemeinsamen Berathung zuweist. — Scherzend, meint er dann, daß er nicht ihn zu belehren vermöge, indem er nur in Einem sich von ihm unterscheide: daß sein Vormund besser sei, nämlich der Gott, der ihm auch jetzt erst erlaubt hat mit Alc. zu sprechen, und auf den vertrauend er auch sagt, daß nur durch ihn dem Alcib. Berühmtheit kommen könne. — Ernstlich aber sagt er, daß sie beide vor allen Andern nicht ermüden dürften sich zu üben. — Aber wenn sie nun möglichst

gut werden wollen; in welcher Trefflichkeit denn? — In der der Guten, in Hinsicht auf Verrichtung von Geschäften. — Welche Geschäfte aber? Doch nicht die in Bezug auf die Pferde oder Schiffe? — Nein, sondern die der
(125) edlen und guten (καλοι κἀγαθοι) Athener. — Wie aber: dieses sind doch auch die Verständigen (φρονιμοι); und worin einer verständig ist, darin ist er auch gut, worin aber unverständig, darin schlecht. Der Schuster ist nun verständig im Sohlenmachen, und darin also auch gut; im Kleidermachen aber unverständig, und darin also schlecht. Demnach wäre ebenderselbe gut und schlecht zugleich; denn daß die Guten auch schlecht wären, läßt sich nicht sagen [14]). Näher ist also anzugeben, welches denn eigentlich diese Guten sind. — Alcib. nennt dann als solche: welche in der Stadt zu herrschen vermögen. — Aber über Menschen doch, und über welche? doch nicht über Kranke, Schiffende, Erntende? — Nein, sondern über die, welche mit einander im Verkehr stehn und einander gebrauchen, eben wie die in der Stadt Lebenden. — Also über solche zu herrschen, die wieder Andere gebrauchen; und dann etwa über die Antreiber der Ruderer, oder die Chorführer? — Nein über solche die an den Staatsangelegenheiten Theil haben und mit einander verkehren (die Staatsbürger). — Wie heißt denn diese Kunst? Wie nämlich doch z. B. die

---

14*) Dies hängt mit dem in Anm. 8. Gesagten zusammen. Wem das Prädikat gut in einer Hinsicht beigelegt wird, dem kann in einer andern auch schlecht beigelegt werden. In derselben Hinsicht aber kann Etwas nicht beide erhalten, oder, wenn unbedingt gegeben und die Dinge darnach benannt, damit identificirt werden, wie er hier die Menschen als die Guten bezeichnet, dann ist nur einer von entgegengesetzten Begriffen auszusagen.

In Betreff des gesuchten Begriffs in dieser ganzen Stelle, so ist es Gerechtigkeit. Daß dieses die fragliche Trefflichkeit sei, geht aus Früherem hier in diesem Gespräche — vergl. Anm. 2 — so wie besonders auch aus andern Werken Platons hervor. Dies ist der erste, ursprüngliche, wesentlichste und absolute Begriff — die Grund-Idee — des Staates; die andern sind abgeleitete und relative Begriffe, wie die der Guten, als Geschäftskundige; das Herrschen; Liebe; Uebereinstimmung. Ueberall wird das Ungenügende in den Antworten in verschiedenen dialektischen Weisen dargethan und endlich dem Alcib. die Erkenntniß seiner Unwissenheit ins Bewußtsein erhoben.

Kunst, welche fähig macht zu herrschen über die, welche an den Schiffsangelegenheiten Theil haben, die Steuermannskunst heißt, u. s. w. — Das Wohlerwägen (εὐβουλία). — Aber dessen (im Allgemeinen) bedarf auch der Steuermann; also in Hinsicht welches (bestimmten) Gegenstandes? — Die Stadt besser zu verwalten und zu erhalten. — Dann ist anzugeben, was hinzukommen oder fehlen muß, um das zu bewirken? Denn wenn z. B. jenes in Hinsicht des Körpers so gefragt würde, so würde die Gesundheit als dazu nöthig und die Krankheit als das, was fehlen müsse, zu nennen sein; u. s. w. — In der Stadt gehört dazu Liebe; Haß und Aufruhr aber müssen fehlen. — Die Liebe ist doch Uebereinstimmung und nicht Zwietracht. Nun wird aber in Hinsicht der Zahlen Uebereinstimmung durch die Rechenkunst gewonnen; so in Betreff des Maaßes, durch die Meßkunst; und zwar in öffentlichen und in den besondern Angelegenheiten. Was für eine Uebereinstimmung nun meint Alcib.; und in Beziehung worauf steht sie? Durch welche Kunst ist sie zu erwerben? Und ist es dieselbe für den Staat und den Einzelnen, für diese selbst und für Andere? — Das Letzte wird bejaht; auf das Andere die Antwort gegeben: Es sei die Liebe und Uebereinstimmung, die zwischen Eltern, Kindern, Verwandten, Gatten sich findet. — Nun ist doch zwischen Mann und Frau oft keine Uebereinstimmung, wie
(126) (127) z. B. über das Spinnen und die Waffenkunst, da sie wechselseitig davon nichts verstehn, und dann wäre auch keine Liebe unter ihnen. Und sofern also jeder von diesen, seine besondern Angelegenheiten besorgte, so würde er von dem andern Theile nicht geliebt. Somit würden auch in der Hinsicht die Städte nicht gut verwaltet, als jeder da seine besondern Angelegenheiten besorgt. — In diesem Falle glaubt Alcib. doch, daß die Liebe möglich sei. — Aber dann widerspricht er dem vorher Behaupteten: Wo Uebereinstimmung wäre, da wäre auch Liebe; nun ist jene aber nicht vorhanden über das, was die Einen verstehn und die Andern nicht. Auch soll Jeder, der das Seinige (seine Angelegenheiten) thut, gerecht (recht) handeln. Wie stimmt das Alles? Es ist nicht abzusehn, was für eine Liebe und

Uebereinstimmung das sei, oder bei wem sie sich finden solle, da jene bald sein sollen, bald nicht. — Alcib. weiß wieder nicht was er sagen soll, und seit lange hat es um ihn schlimm gestanden, was ihm aber verborgen geblieben ist. — Sok. tröstet ihn darüber, da es jetzt noch Zeit sei Sorgfalt auf sich zu verwenden (ἐπιμελήσηται); sie wollen auch gemeinschaftlich aufsuchen, wie er dabei zu verfahren habe. Oft glaubt man, auf sich Sorgfalt zu verwenden, täuscht sich aber darin.

XI. Um einzusehn wie jeder — und dann auch der Staatsmann — Sorgfalt auf sich zu wenden habe, um besser, d. i. vernünftig zu werden, so ist zuerst zu unterscheiden: die Sorge um uns selbst und das Unsrige, d. i. um die Seele und um den Leib. — (Wie Sok. des Alcib. Seele liebt und wie dieser seine Seele besser machen und sie vor dem Verderbtwerden schützen solle.)

(128) Verwendet man wohl Sorgfalt auf sich selbst (sorgt man für sich), wenn man sie auf das Seinige (uns Angehörige) richtet? Nämlich so z. B.: Sorgt der Mensch wohl für seine Füße, wenn er dafür sorgt, was seinen Füßen angehört, also etwa für die Sohlen? Doch nicht! und da rechte Sorgfalt auf etwas wenden, so viel ist, wie: „es besser machen," so ist es, in Hinsicht der Sohlen, die Schuhmacherkunst und in Hinsicht des Fußes die Gymnastik — so auch bei den Fingern und Ringen ist es die Gymnastik und die Steinschneidekunst, — so daß also die Dinge selbst durch eine andere Kunst, und das ihnen Angehörige wieder durch eine andere besorgt werden. Also wenn man für das Seinige sorgt, so sorgt man nicht für sich selbst. Durch welche Kunst geschieht aber dies? Das wird so zu finden sein: Wenn man die Schuhe gar nicht kennte, oder die Ringe, so könnte man auch von den Künsten nichts wissen, die diese besser machen, also müssen wir in Hinsicht unserer selbst auch wissen, was wir selbst
(129) sind. Aber uns selbst zu kennen ist ein sehr Schweres! Wüßten wir nun, was dieses Selbst an sich selbst (αὐτὸ

τε αὐτό) ist, so fänden wir auch was wir (selbst) sind [15]) —

(Dem näher zu kommen Folgendes:) Es redet jetzt Sokrates doch mit dem Alcibiades; oder was dasselbe: gebraucht die Sprache dazu. Verschieden ist also der Gebrauchende und das was gebraucht wird, wie auch der Schuster und seine Werkzeuge u. s. w. Aber nicht bloß die Werkzeuge braucht der Schuster, sondern (zu diesen) auch noch die Hände und Augen; und selbst den ganzen Leib braucht der Mensch. Also ist auch der Mensch von seinem ganzen Leib verschieden. Was ist aber dann der Mensch, oder das den Leib Gebrauchende? Doch die
(130) Seele, indem sie diesen beherrscht. — Auch dem wird Jeder beistimmen, daß der Mensch (oder vielmehr das eigentliche Ich) eins von diesen Dreien sein muß: 1) die Seele, 2) der Leib, oder 3) beides zusammen als Ganzes. Es ist angenommen worden: das, was den Leib beherrscht, sei der Mensch. Der Leib kann sich nicht selbst beherrschen, auch beides zusammen als ein Ganzes, nicht den Leib, da nicht eins von beiden mitherrscht (sondern eins herrscht und eins beherrscht werden soll.) Demnach bleibt nichts als die Seele übrig, die der Mensch (selbst) ist. — Dieser Beweis ist nun zwar nicht ein vollständiger (scharfer, wissenschaftlicher), sondern nur ein vorläufiger, (μετριως, hier eben angemessener), aber er genügt jetzt doch.

---

[15]) Hier sind sehr wichtige philosophische Gegenstände nur berührt. — Das Selbst an und für sich, d. h. seinem Urwesen, seiner reinen Idee und somit seinem Vermögen nach, wird hier seiner Kraft, Verendlichung, Wirkung gegenüber gestellt. Jenes Selbst, oder unser eigentliches Ich, der höchste und letzte Moment, von dem alles ausgeht und um den, als das aus ihm Hervorgehende, alles Andere in mehren concentrischen Kreisen es umgebend, gedacht werden kann, ist aber der Geist, oder der Urgrund der Seele, die seine Verendlichung darstellt. Sofern der Geist sich nun zunächst verwirklicht, so treibt er die erste, noch sehr dunkle, verborgene, nicht an sich und unmittelbar sichtbare Form hervor d. h. die Seele. In sofern diese nun, ihrer realen Beschaffenheit nach, nicht selbst sichtbar wird, sondern nur in ihren Wirkungen, Thaten, und wie durch eine dichte Hülle hindurch, durch den Körper in einigen unbestimmten Umrissen hindurchschimmert, so läßt sie uns ihre Wesenheit, (Idee) wie ein Räthsel nur errathen; was aber hier außer unserem Bereiche liegt.

Vollständig nämlich würden sie es dann erst wissen, wenn sie auffänden, was dasjenige ist, was vorhin als das zuerst zu Suchende genannt wurde, was aber, als eine zu weite Untersuchung, jetzt übergangen werden muß, nämlich; das Selbst an sich selbst (αὐτὸ τὸ αὐτὸ); jetzt aber haben sie anstatt dessen nur das besondere Selbst, was es ist (ἕκαστον ὅ, τι ἐστι, was es für sich ist) betrachtet [16]). Mit jenem werden sie also wohl ausreichen; und wenigstens wird Niemand behaupten, daß irgend etwas an uns wesentlicher (κυριώτερον) als die Seele wäre. Also redet des Sokrates Seele, die Sprache dazu gebrauchend, zu des Alcibiades Seele, nicht zu seinem Antlitz. — Und demnach muß man die Seele kennen lernen, wenn man sich selbst kennen lernen soll; wer aber etwas
(131) von seinem Leibe kennt, der kennt das Seinige, aber nicht sich selbst. Kein Arzt, kein Turnmeister, als solcher [17]), kennt sich selbst, und die Landbauer und andere Gewerbsleute, als solche, kennen nicht bloß sich selbst nicht, sondern auch nicht einmal das Ihrige, vielmehr nur das noch weiter Entlegene, nämlich nur das was zu ihrem Leibe (dem Ihrigen) gehört, zur Pflege desselben. Folglich wenn die Vernünftigkeit das sich selbst Kennen ist, so werden alle diese, vermöge ihrer Künste, nicht vernünftig sein, und daher gelten diese Künste auch für gemeine.

---

16) Wegen des Standpunktes des im tieferen, speculativen Denken nicht geübten Jünglings nämlich, ist die schwierige Frage nicht wissenschaftlich zu lösen, d. h. indem sie sich innerhalb der reinen, also speculativen Begriffe hielten, sondern hier muß nur ein vorläufiger, mehr äußerer und negativer Beweis ausreichen. — Daher wird hier auch nur auf den so wesentlichen Unterschied des Selbst an sich selbst (— oder das Selbst selbst, αὐτὸ τὸ αὐτὸ, d. h. das Urerste, die Idee, (das Allgemeine; hier die reine Intelligenz, der Geist;) von der weitern Bestimmung, Entwickelung, Besonderung desselben, seinem Erscheinen, Wirken, Sein, in jedem — ἕκαστον — besondern Wesen, dem es beiwohnt, als concreter Begriff (εἶδος); hier als Seele, dem Leibe eingesenkter, ihn beherrschender Geist;) hingedeutet, und nicht weiter dies entwickelt. Vergl. den Anhang zum Phädon überhaupt und zunächst № III.

17) D. h. sofern sie nur das sind, was ihre Namen angeben, nicht aber etwa nebenbei noch etwas Anderes, nämlich Philosophen, Weise, sich selbst Kennende.

(Weiter angewandt:) Wer das Geld besorgt, der trägt nicht einmal für das Seinige Sorge, sondern für etwas Entfernteres; wer des Alcibiades Leib nur liebt, der liebt nicht den Alcib. selbst, sondern etwas von dem Seinigen; wer aber ihn selbst liebt, der liebt seine Seele, und während jener ihn verläßt wenn der Leib verblüht, so bleibt dieser so lange, bis er zu dem Bessern fortgeht. So haben denn die andern Liebhaber auch den Alcib. verlassen, und nur Sok. ist geblieben und wird bleiben, wenn A. sich bestrebt recht schön zu sein (trefflich zu werden). — Das Seinige (sein Leib) nimmt ab an Schönheit, er selbst (seine Seele) fängt aber erst an zu blühen, und wenn er nur jetzt nicht von dem atheniſchen Volke verdorben und
(132) so häßlicher wird, so bleibt Sok. Aber er besorgt sehr, daß er ein Volksliebhaber und verdorben werden wird, was Vielen schon widerfahren. Gar schön ist des Erechtheus Volk wohl so von Ansehn; aber entkleidet (bloß, in seiner Nacktheit) muß man es sehn! Daher soll Alcib. um sich dagegen zu schützen, vor allem erst sich üben und lernen, was er zu lernen hat, ehe er an die Staatsangelegenheiten geht, damit er mit guten Gegenmitteln versehen sei und ihm nichts Uebles begegne.

XII. Die Sorgfalt um uns selbst — um unsere Seele — beruht darauf: sich selbst zu kennen, was wieder auf zwei Weisen möglich ist: 1) indem man auf das Edelste in der Seele, und 2) indem man auf das Göttliche hinblickt.

Sok. soll nun auch angeben, wie wir für uns selbst Sorge tragen. — Was wir sind, ist klar geworden: die Seele; und daß wir also für diese Sorge tragen und auf sie sehen müssen. Um diese aber, und also auch uns selbst, am besten kennen zu lernen, dürfen wir nur recht den Delphischen Spruch verstehn. Was er aber räth, das läßt sich wohl nur an dem Beispiele vom Auge erkennen. Sollte das Auge nämlich sich selbst sehn (betrachten), so würde es doch danach suchen müssen, wo es sich selbst gewahr werden könnte. Das wäre ein Spiegel und dergl. Aber
(133) im Auge selbst ist es die Sehe (Pupille) die auch spiegelt, und so kann sich ein Auge in einem anderen Auge sehn,

und zwar in dem edelsten Theile (ἀρετῃ) desselben, der selbst sieht, aber in keinem andern Theile des Menschen würde es sich erblicken. So muß denn die Seele auch, wenn sie sich erkennen will, in eine Seele sehen, und zwar vorzüglich in den Theil, welcher das Edelste der Seele enthält [16]), oder auf etwas Anderes, was dem ähnlich ist. Was ist aber in der Seele göttlicher (gottähnlicher), als Wissen und Vernunft (φρονεῖν)! Da diese nun dem Göttlichen ähnlich sind, so würde der sich auch erkennen, der auf das Göttliche (selbst) schaute und es erkennte. — Dieses Sich-selbst-Kennen ist aber auch, wie vorher zugegeben worden, zugleich Vernünftigkeit (σωφροσυνη), und ohne diese können wir nicht wissen, was für uns gut und übel ist.

XIII. Wie nur durch Selbstkenntniß — Vernunft, Wissen — das eigene, wie das Heil des Staates, zu begründen ist.

Wer den Alcib. nicht kennt, wird auch nicht von dem Seinigen (dem Alcib. Angehörigen) wissen, daß es ihm gehört. Also auch, wenn wir uns selbst nicht kennen, werden wir nicht von dem Unsrigen wissen, daß es uns gehört, und dann auch nicht, was zu dem Unsrigen gehört. Unrichtig wäre also eingeräumt, daß Einige zwar sich selbst nicht kennten, wohl aber das Ihrige, denn es scheint, daß es nur einer Kunst zukommt, zu erkennen: das Sich (Selbst), das Seinige, und das des Seinigen (das dem

---

16) Die Seele enthält außer der Einsicht und Tugend, ἀρετῃ, als deren edelsten Theil, auch noch die Triebe, Leidenschaften u. s. w. Als das Wesentliche derselben aber ist es eben nur jener reine, göttliche Theil, auf welchen in den Andern hinzublicken wäre, um sich selbst auch darin gewahr zu werden. — So sinnreich, glücklich und bedeutsam auch dieser Vergleich mit dem Auge ist; so fehlt ihm das andere wesentliche Moment, dessen vollste Beachtung aber überhaupt erst der neueren Philosophie angehört, das Hinschauen in sich selbst, die Selbstbeobachtung, das Selbstbewußtsein und die vollständige physiologisch-psychologische Erkenntniß. Diese mit befassend ist die Lehre Schillers mit der platonischen im Ganzen übereinstimmend: Der Schlüssel.

Willst du dich selber erkennen, so sieh wie die Andern es treiben,
Willst du die Andern versteh'n, blick' in dein eigenes Herz.

Seinigen Angehörige). Wer aber von dem Seinigen nichts weiß, weiß auch von dem der Andern nichts; und also auch nichts von dem des Staates. Der wäre also kein Staatsmann, auch kein Hausherr; und, da er nicht
(134) weiß, was er thut, wird er irren, und so eigene und öffentliche Angelegenheiten schlecht verwalten. Ein solcher ist unglücklich und macht auch Andere dazu. Wer demnach nicht vernünftig und gut ist, kann auch nicht glücklich sein, und die Schlechten sind unglücklich. Also befreit auch der Reichthum nicht vom Unglück [19]) und den Städten nutzen Mauern, Schiffe, Werfte, Volksmenge, Größe ohne Tugend nichts zur Glückseligkeit. Will also Alcib. recht und schön die Staatsangelegenheiten verwalten, so muß er den Bürgern Tugend mittheilen. Und da niemand das, was er nicht selbst hat, mittheilen kann, so muß er sie sich erst selbst erwerben, so wie jeder Andere auch, der herrschen will. Daher muß er nicht Gewalt und Herrschaft sich erwerben, um sich und der Stadt zu thun, was ihm gefällt, sondern Gerechtigkeit und Vernünftigkeit, da nur so er und die Stadt gottgefällig handeln und so, wie vorher gesagt, auf das Göttliche und Leuchtende hinschauend handeln. Dort hinblickend werden sie sich selbst und auch das Gute gewahr werden und wissen; und wenn sie gut handeln sind sie gewiß glücklich. Sehen sie aber auf das Ungöttliche und Dunkele, so geschieht das Gegentheil. Denn wenn Einer, dem Vernunft fehlt, thun kann, was er will, was wird ihm und dem Staate dann begegnen?
(135) Wie ein solcher Kranker seinen Körper, und ein solcher auf einem Schiffe, sich und die Gefährten zu Grunde richten würde, so können im Staate, und überall sonst, einer Gewalt und Herrschaft, der es an Tugend gebricht, nur schlechte Handlungen folgen. Also macht nicht Gewaltherrschaft, sondern Tugend, Jeden selbst glücklich, wie auch die Stadt; und ehe man diese besitzt, ist es besser, sich beherrschen zu lassen. Das Bessere ist auch schöner;

---

[19]) Da der Reichthum an sich nicht vernünftig, gut und also auch nicht glücklich macht. Hier ist das Glück, als wahrhaft einzig im Inneren belegenes gefaßt. Vergl. Anm. 10.

das Schönere angemessener, also ziemt dem Schlechten zu dienen; denn es ist besser [20]). — Die Schlechtigkeit ist also etwas Knechtisches und zu fliehn. —

Schluß. — XIV. Alcib. Vorsatz besser — weise — zu werden; Sok. Besorgniß hinsichtlich der Ausführung.

Alcib. erkennt seinen Zustand und will ihn unter Sok. Führung bessern, den er daher jetzt so verfolgen will, wie dieser ihn früher verfolgt hat. — Sok. findet seine Liebe der des Storches ähnlich [21]), die, wenn sie bei Alcib. die Liebe befiedert ausgebrütet hat, von dieser wieder gewärmt wird. Aber er fürchtet, daß der Vorsatz des Alcib. mißglücken werde, nicht in Hinsicht auf seine Natur, sondern auf die Stärke der Stadt, die sie beide überwältigen wird [22]).

---

[20]) Dies wird in die Form von Schlüssen gebracht, also angeordnet werden können:
a) Entweder herrscht man im Staate, oder man wird beherrscht.
b) Daß nur der Tugendhafte herrscht ist angemessen.
c) Also ist auch angemessen, daß der Nicht-Tugendhafte d. h. der Schlechte beherrscht wird.
Ferner; d) Das Angemessene ist auch das Schönere,
e) Das Schönere ist auch das Bessere.
f) Also ist das Angemessene auch das Bessere,
und somit ist auch zu sagen (in c): es ist besser, daß der Schlechte beherrscht werde, oder diene (indem dort für „angemessen" nur „besser" substituirt wird.)

[21]) Es war nämlich die Sage bei den Griechen, daß, wenn die Störche alt würden, ihre Nachkommenschaft sich verpflichtet hielte, die Sorgfalt ihnen zu erwiedern, die sie in ihrer Jugend von den Aeltern erfahren hätten, und demnach sie also auch jetzt mit ihren Fittigen zu wärmen.

[22]) Nämlich den Alcib., indem sie ihn verderben und so an sich ziehen möchte, wodurch denn auch den Sok. in Hinsicht darauf, daß er keinen Einfluß mehr auf den Alcib. wird ausüben können, und er also im Kampfe mit dem Volke um die Seele des Alcib. unterliegen muß.

9. Charmides.

Einleitung.

Wie im Alcibiades, ist es auch hier ein Jüngling, der dem Gespräche den Namen giebt; aber es steigt auf eine sinnreiche Weise zu der Unterredung mit einem Erwachsenen auf, dessen eigenthümliche Stellung zunächst vorzuheben ist. Kritias nämlich ist dieser. Er war Anfangs ein Schüler des Sokrates, und Freund des Alcibiades, später aber wurde er beider heftigster Feind; befreundete sich mit der sophistischen Weisheit und endete als einer der 30 Tyrannen. In der Zeit jedoch, in welche dies Gespräch verlegt wird, ist er noch nicht vom Sokrates ganz abgefallen; er ist gleichsam auf dem Wege dahin; er ist schon bei den Sophisten in der Schule gewesen und hat seinem Mündel Charmides auch bereits Einiges von der erworbenen Weisheit mitgetheilt. So hebt denn das Gespräch mit dem Jünglinge an, der erst so antwortet, wie es ihm sein natürlicher Sinn eingiebt. Dann aber in die Gänge der Dialektik hineingezogen, kommt er für sich allein nicht weiter fort, und ergreift die Hand des Kritias. Ungeschickt jedoch nur bringt er das vor, was er von diesem früher gehört hat (No. IV.), und überläßt es ihm dann, sich selbst

weiter in der eingeschlagenen Richtung fort zu bewegen. Kritias nimmt nun wirklich jenen vieldeutigen sophistischen Satz: das Seinige thun (s. Anm. 5.), für seine Rechnung auf und fügt weitere synonymische Kunststücke, Wort- und somit Sinnverwirrungen, hinzu. Das Ergebniß aber ist dann endlich nur ein negatives: es geht nämlich die Unfähigkeit daraus hervor, das Gesuchte auf diesem Wege zu finden.

Das Gesuchte nun, was also wieder (wie wir schon öfters sahen) nicht selbst der eigentliche Zweck, obgleich der ostensibele Inhalt des Gespräches ist, sondern woran nur jene sophistischen Künste in ihrer Blöße sich offenbaren sollen, ist die Angabe des Begriffes der σωφροσυνη, die wir hier durch Vernünftigkeit übersetzen, und die uns als eine der vier Haupt- (Cardinal-) Tugenden schon öfters begegnet ist, wo wir sie auch durch Sittlichkeit wiederzugeben am geeignetesten fanden, so z. B. im Phädon (s. zunächst Anm. 19. zu diesem Gespräche S. 129 und 130 des Buches). Der Begriff dieser Tugend aber ist eben auch schon mehrfach besprochen worden, so z. B. in der Einleitung zum Menon (S. 152 des Buches), wo es sich uns ergeben hat, daß sie nicht eigentlich eine Art der vielen Tugenden, sondern die ganze Tugend selbst, nur in einer besondern Beziehung gefaßt, ausdrückt. Die Vernunft nämlich ist, als Ursprüngliches und Fundamentales, so viel wie der Geist, oder vielmehr dieser als denkendes und in die Erscheinung tretendes Vermögen.

Das Produkt was sie dann mit dem von der Außenwelt Aufgenommenen erzeugt, und wodurch sie sich einen bestimmten Inhalt (ihrem Vermögen eine Verwirklichung, Reales) giebt, tritt uns sodann a) als die Weisheit entgegen, die uneigentlich eine der Tugenden genannt wird, nämlich von dem subjectiven Standpunkte aus, als ein Besitzthum des Individuums und zwar als ein gutes, taugliches. Sie wird aber vielmehr (objectiv) richtiger als die Grundlage, die Mutter aller Tugenden angesehn, die alle ja nichts Anderes als das richtige Wissen, die Erkenntniß von dem sind, was zu thun ist, oder wie man handeln soll. Nur der gewöhnlichen, der dichterischen,

oder einer irrigen philosophischen Auffassung nach, entsteigen sie einer andern Quelle: dem Gefühle, als einem besondern Vermögen, der Eingebung u. s. w.

Ferner nun wird die Tugend, überhaupt und für sich, als ein Besitzthum, ein zu einem reichen Inhalte von besondern Bestimmungen weiter Entwickeltes in einem Individuum, gefaßt; das auch die Gesinnung desselben heißt, und seinen Willen und sein Thun bestimmt. Dieser Wille und dies Thun soll nun in Hinsicht auf den Gegenstand, auf den sie gerichtet sind, ein gerechter sein, und dies ergäbe b) die Gerechtigkeit; als Haupttugend gezählt also die zweite nach der Weisheit.

Aber bloß auf das Individuum gesehen, das die Tugend besitzt, so erhalten wir jene c) als unsere σωφροσυνη, die dann wörtlich „gesunder Sinn," bezeichnet und eben sowohl Sittlichkeit, wie auch Vernünftigkeit, heißen kann, wenn man auf die Wurzel, die Vernunft hinsieht, d. h. eine Gesinnung, und ein der gemäßer Wille und ein Thun, die der Vernunft entsprechen, also vernünftig sind. So wäre denn dieses die dritte Haupttugend, oder richtiger vielmehr nicht eine dritte Art der Tugend, sondern ein dritter Gesichtspunkt, unter dem die Tugend erscheint, nämlich, die eine und ganze. Aber indem die unphilosophische Auffassung der Dinge überall das Einheitliche, Organische, trennt und die auseinandergerissenen Glieder für sich erfaßt, so schiebt sich dann auch hier leicht die Vorstellung von verschiedenen gesonderten Arten der Tugend (eigentlich nur die Tugend an sich verschiedentlich determinirt und weiter entfaltet) unter. Wenn unsere fragliche Tugend nun als eine besondere Art der Tugend erklärt (definirt) werden soll, so vermag der Verstand dann nichts weiter aufzufinden, als einige Merkmale, die sich an der Tugend, von dem Gesichtspunkte des individuellen Besitzes aus, oder der vernunftgemäßen Gesinnung, wirklich bei weiterer Entwickelung zuerst erkennen lassen. Aber keins von diesen Merkmalen giebt das Wesen derselben vollständig an, oder erschöpft ihren ganzen Begriff. Solche Merkmale sind

dann etwa: Ruhe, Ueberlegung, Gleichmuth (Freisein von Begierden und Leidenschaften), Besonnenheit, Sittsamkeit, Mäßigung oder Maß u. s. w.

Der Gang des Gespräches ist nun der, daß es zu immer wissenschaftlichern Bestimmungen aufsteigt.

Charmides giebt erst dergleichen (ebengenannte) Merkmale (in No. II. und III.) an. Sodann folgt die schon näher ihr Wesen bezeichnende Erklärung: sie sei das Thun des Seinigen (No. IV.), gegen welche, als eine äußere und vorläufige, nichts Wesentliches einzuwenden wäre, wenn nur die sophistische, die scharfe und deutliche Begriffsbestimmungen scheuende Weise, die Sache nicht verdorben hätte, und so ist denn schon hier die Verkehrtheit derselben veranschaulicht.

Dann aber, nach dem kleinen Zwischenspiel mit den Wortkünsteleien (No. V. VI.), tritt diese Verkehrtheit, in der Verunstaltung eines höhern Gedanken, noch bezeichnender und bedeutsamer hervor (No. VII. VIII).

Dieser Gedanke ist nämlich der von einer Wissenschaft der Wissenschaften (zunächst S. 167 in die vier Momente zerlegt), von der Sokrates deutlich genug die Wahrheit anerkennt und in deren Besitz sich auch befindet, wie aus der Aeußerung hervorgeht: (S. 169) „ob es dergleichen gäbe, das zu entscheiden, möchte eines großen Mannes bedürfen." In dem Zwecke des Gespräches liegt es natürlich, daß die wahre, richtige Entwickelung nicht statt finden durfte.

Diese Wissenschaft der Wissenschaften — auch ganz gut in das Wort: Wissenschaftslehre, zusammen zu ziehen — ist aber die Philosophie. Sie ist nämlich zuerst zu erklären, als die Wissenschaft der reinen, allgemeinen Begriffe (Ideen) überhaupt, während die anderen Wissenschaften einen bestimmten, erfahrungsmäßigen (empirischen) Stoff in sich haben, wie z. B. die Gesetze ihn für die Rechtswissenschaft, die Linien, Flächen, Körper für die Größenlehre hergeben u. s. w.

Diese reinen Begriffe aber sind (wie wir vorher schon angaben) ein Erzeugniß der Vernunft aus sich selbst und aus

mannigfachen äußern Stoffen. Sie trägt jedoch daſſelbe urſprünglich ſchon in ſich ſelbſt, (alſo dem Vermögen, potentia, nach,) wie das Samenkorn die Form der Pflanze in ſich hat, und entwickelt es alſo nur aus ſich, indem ſie jene Uridee durch empiriſche Beiſätze zur Verwirklichung, Realität, gelangen läßt (und die Idee alſo nicht bloß unmittelbar, nach platoniſcher Anſicht, fertig hervorſpringt. Vergl. Anhang z. Menon S. 178 d. Buchs).

Sind nun dieſe reinen Begriffe (Ideen) in der Vernunft — dem Geiſte — urſprünglich ſchon weſentlich belegen, und nur nach beſtimmten, in ihr ſelbſt eben auch enthaltenen Geſetzen, ſodann verwirklicht, ins Daſein gerufen (realiſirt) worden: ſo läßt ſich auch ſagen, daß die fragliche Wiſſenſchaft (S. 167) 1) von nichts Anderen, ſondern 2) nur von ſich ſelbſt die Wiſſenſchaft ſei, d. h. ihr Inhalt (oder wovon ſie die Wiſſenſchaft iſt,) iſt ja aus ihr ſelbſt (der Vernunft) hervorgegangen, und er bleibt auch in ihr, macht ihre Wirklichkeit aus, iſt alſo ſie ſelbſt, (die Vernunft,) nur in einer andern Form, nämlich als verwirklichte; eben ſo wie die Pflanze, oder der thieriſche Organismus, als Geſtaltetes, auch nichts anders iſt als die verwirklichte, erſcheinende Form, die vorher dem Vermögen nach in dem Samenkorn oder in dem Ei lag.

Dann iſt ſie auch 3) die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, oder die in allen Wiſſenſchaften enthaltene, alle durchdringende, und alſo alle in ſich vereinende, ſie zu einem gegliederten lebendigen (organiſchen) Ganzen verbindende. Denn die Wiſſenſchaften enthalten empiriſche Stoffe, die jedoch von Geiſtigem, von Ideen, durchdrungen, und aus und durch dieſe zu Wiſſenſchaften gemacht werden. Dieſe Ideen für ſich aber ſind wieder eben die Beſtandtheile jener Urwiſſenſchaft, oder der Philoſophie.

Demnach kann nun auch die Philoſophie erklärt werden: als die Vernunft in ihrer Verwirklichung. Indem ſie ihre Form und ihren Stoff dem Vermögen nach erſt in ſich hat, und dann in Beziehung mit Anderem ihnen eine Wirklichkeit giebt, ſo wird ſie ein Anderes, als ſie urſprüng-

lich war. Aber obgleich in dieser einen Beziehung ein Anderes, ist Vernunft und Philosophie doch auch wieder in einer zweiten (sofern dieses Andere — die Philosophie — eben sie selbst — die Vernunft — auch ist; sie selbst nämlich nur in einer weitern Bestimmung und Entwickelung,) eben so sehr auch dasselbe zu nennen, (wie sich überhaupt entgegengesetzte Begriffe, in der Realität, in einem Dinge zusammenfinden, ohne sich jedoch eben immer zu verschmelzen. Vergl. Phädon S. 102 ff.) In dieser Erklärung ist aber die Philosophie als Wissenschaft an und für sich, als fertige, genommen. Dieses ist sie dann auch, wenn Jemand sie nur unmittelbar, unbewußt, unausgesprochen besitzt, d. h. im Gefühl. Wenn sie aber von dem Gesichtspunkte aus definirt werden soll, daß sie äußerlich, als Wissenschaft, hingestellt und angeschaut (objectivirt) werde, so ist sie auch als die Vernunft im Bewußtsein ihrer selbst zu bezeichnen, womit aber eben nur der Act des Bewußtwerdens ihrer selbst angegeben, und ihr Werden, wie ihre Existenz — als die verwirklichte, daseiende Vernunft, — vorausgesetzt wird. Denn nähme man es als die Erklärung der Philosophie selbst, ihrem Inhalte und ihrem Werden nach, so wäre man auf dem Standpunkte Platons: denn die Ideen (der Stoff) würden fertig vorausgesetzt und es käme nur darauf an um sie zu wissen, ihrer sich bewußt zu werden, ihrer sich zu erinnern, d. i. ein Wissen bei sich von ihnen zu haben.

Endlich 4) ist es auch wahr, daß sie ein Wissen von dem Nichtwissen ist, d. h. von dem, was Einer nicht wirklich weiß, sondern nur wähnt zu wissen, also vom falschen Wissen, oder auch von dem, was ihm gar nicht beiwohnt, oder nicht zu wissen möglich ist. Denn wenn mein Wissen ein Gebiet hat und das Bewußtsein das darin Liegende erkennt, so muß es auch das erkennen, was nicht in diesem Gebiete liegt d. h. daß es nicht darin ist, als fremdes; also verneinend (negativ) sich verhalten.

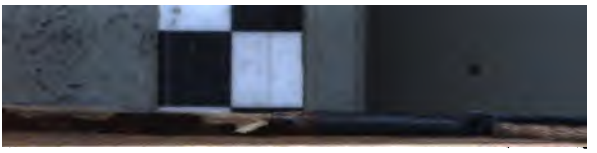
Verworren aber wird hier der Gedanke zuerst dadurch,

daß der Begriff des Inhaltes, oder Gegenstandes *), überall, für alle Wissenschaften, für das Sehen, Hören u. s. w., gleich und materiell genommen wird, wodurch nothwendig Widersprüche und Unsinn in dieser Region hervorgehen. Nicht den empirischen Stoff der andern Wissenschaften, wohl aber deren Grund-Ideen — und nicht allein die Bestimmung der Form der Wissenschaft, wie dort eingeräumt wird, — enthält sie in sich.

Sodann ist auch das: „Erkenne dich selbst" (Nr. VIII a und b) falsch gestellt. Es kann bedeuten: 1) Erkenne dich als Individuum mit allen deinen Fähigkeiten und Mängeln, Tugenden und Lastern; 2) Erkenne dein Geschlecht und dich in jenem, erkenne das Wesen des Menschen, d. i. Seelenkunde oder Seelenlehre überhaupt; 3) Dann aber auch, nach der Ideenlehre Platons, so viel wie: Erkenntniß des Wissens (so im Alcibiades), oder der Ideen (Begriffe), die wir besitzen, die ursprünglich unser eigentliches Ich, unser Selbst, die Seele ausmachen d. h. die ganze Philosophie und deren man sich dann nur bewußt wird. In dieser dritten Bedeutung wäre es dann wirklich mit der obigen Wissenschaft der Vernunft dasselbe; das kann aber natürlich hier eben so wenig zur Entwickelung kommen, wie jenes.

Endlich besteht der letzte und der Grundirrthum darin, daß die Vernunft ein Mal für die Form der Weisheit, die sie sich giebt, oder für die Philosophie als Wissenschaft (theo-

*) Inhalt und Gegenstand sind hier wesentlich dasselbe, nur in folgenden Nebenbeziehungen verschieden: Wenn man die Wissenschaft, als fertige und einheitliche, zergliedert, so erhält man den Inhalt und die Form, (hier nicht eigentlich die sinnliche, räumliche Gestalt, sondern bildlich: die Art und Weise überhaupt wie das Einzelne und Mannigfaltige — eben der Inhalt, Stoff, Gehalt — derselben zur Einheit verbunden ist.) Schaut man diese — Inhalt und Form — aber noch als getrennte, erst noch zu einende an, so erhält man von der einen Seite die Wissenschaft als formgebendes, ideelles, noch nicht zur Realität gewordenes, und auf der andern einen Gegenstand (ihr Gegenüberstehendes, außer ihr Gelegenes) dessen sie sich nun zu bemächtigen und mittels seiner wirklich zu werden hat, welches eben ihr Stoff ist und ihr Inhalt werden soll.



retisch), und ein zweites Mal, als die Sittlichkeit, das Handeln nach jener, (practisch) genommen wird. Immer mag das eine Wort für Beides gebraucht werden — Vernunft, vernünftig — aber die Begriffe sind dann wohl auseinander zu halten. Doch dies ist eben eine der gewöhnlichsten Quellen des Irrthums oder der Täuschung, daß ein Name für mehre Begriffe immer äußerlich richtig als solcher angewandt, aber bald die eine und bald die andere Bedeutung gesetzt oder untergeschoben wird, wo man sich denn bald, wenn man dies Escamotiren sich gefallen läßt, zum Einräumen des Unsinnigsten gezwungen sieht. Hier aber ist im Anfange des Gespräches überall die Frage nach der Vernunft als Sittlichkeit, Tugend; im Verlaufe der Discussion spielt es jedoch hinüber in die Bedeutung von Philosophie, als theoretische Wissenschaft.

Endlich müssen wir noch etwas dem Gegenstande Aeußerliches berühren. In der Einleitung nämlich ist auch von der Schönheit des Jünglings die Rede, und hier erzeugen sich leicht Mißverständnisse, sowohl in Hinsicht darauf, daß ein Widerspruch in dem Vorgebrachten erblickt werden könnte, wie auch in Betreff der Reinheit von Sok. Verhältniß zu den Jünglingen, was dann auch bei der beliebten Herabsetzung des schönen und bedeutsamen Gesprächs, einen Grund für dessen Verwerfung abgeben soll.

Die Gewalt, welche die körperliche Schönheit, und also auch die der Jünglinge, auf die kunstsinnigen Hellenen überhaupt ausübte, wird zuerst (S. 153) auf eine launige, heitere Weise veranschaulicht. Sodann (S. 154) erklärt Sok.: daß er kein Kenner in Hinsicht der körperlichen Schönheit sei, alle Jünglinge erschienen ihm schön (wie in den Künsten den Nichtkennern auch leicht alles, was nur einen Schein des Schönen hat, schon gefällt). Aber eine andere Schönheit — die der Seele — fordert er; auf die versteht er sich; die soll Charmides noch dazu besitzen; und diesen schönen Seelen-Leib will er ihm entkleiden und zusehen, ob der auch von so reiner, vollendeter Form ist. — Vermöge jenes allgemeinen, bei den

Hellenen besonders ausgebildeten Sinns für das Leiblich-Schöne, war denn nun also auch Sok. natürlich für Charmides Reize gar empfänglich, und geräth in Verwirrung. Eine Sinnesbetäubung ergreift ihn, als er einen Theil der schönen Formen und die Jugendfülle durch das abstehende Gewand sich enthüllt sieht; (155) — wenn anders nicht auch eine absichtliche, Andere persiflirende Uebertreibung und zu starke Farbengebung hier statt findet, wie eben auch das Lob des Kritias nur ironisch zu nehmen ist. — Aber bald ist er auch wieder gesammelt und begiebt sich an die Entkleidung des schönen Seelen-Leibes. — So ist der Wahrheit nach hier weder ein Widerspruch enthalten, — sondern es wirken nur die entgegengesetzten Momente nacheinander; die Sinnlichkeit und die Geistigkeit herrschen zu verschiedenen Zeiten im Sokrates; — noch ist auch nur ein Anklang von unkeuscher Knabenliebe bei ihm hier zu vernehmen; vielmehr bloß das natürliche Wohlgefallen — und dazu wohl noch verspottete Anderer — an schönen Formen, da der Moment des Geistigen, Reinen, so schnell und so mächtig das andere verdrängt und sich voraussehen läßt, daß es auch immer jenes andere beherrschen wird. So sind beide Momente in ihrem Maaß, oder ihrer Wahrheit, wirklich bei dem Sokrates vereint, und Geistiges und Leibliches dürfen nie ungestraft auseinander gerissen und einem von beiden allein, oder in ungebührlichem Uebergewichte, die Herrschaft eingeräumt werden.

Analyse.

Sokrates. Chärephon. Kritias. Charmides.

A. Einleitung. — I. Charmides ist der schönste der Jünglinge. Ob er innerlich eben so schön, d. i. vernünftig sei, soll erforscht werden. Dazu gehört, daß erst der Begriff der Vernünftigkeit angegeben werde.

(153) Sokrates erzählt, wie er, von Potidäa zurückgekehrt, in die Gesellschaft gegangen sei, die sich in der Paläſtra zusammenfand, und wie er dort habe vom Kriege erzählen müssen. Dann fragt er: ob sich Neues unterdessen in der Philosophie zugetragen und ob Jünglinge, durch Weisheitsliebe oder Schönheit ausgezeichnet, hervorgetreten wären. Da kommt Charmides, der für den schönsten Jüngling
(154) galt, und von der Jugend, wie von den Alten, allgemein geliebt wurde, mit einer lärmenden Begleitung heran, und wird dem Sokrates vorgestellt. — Unwiderstehlich sagt Sok. würde er ihn finden, wenn zu seinem Körper eine schöne Seele hinzukäme. Dies versichert Kritias und
(155) Sok. wünscht diese zunächst kennen zu lernen. Kritias läßt ihn nun herbei rufen, unter dem Vorgeben, daß hier ein Arzt sei, der ihn von seinen Kopfschmerzen befreien wolle. Das Mittel giebt dann Sok. an: es sei ein Blatt, und dazu eine Besprechung, ohne welche aber das Blatt
(156) nichts helfe. Da aber gute Aerzte, nicht einen Theil des Körpers für sich allein behandeln, sondern auf den ganzen Körper hinwirken, und dies auch noch nicht ausreiche, sondern weiter auf die Seele zu wirken sei, die wieder den ganzen Menschen bestimme: so müsse man, wenn man völlig gut verfahren wolle, zuerst an die Heilung der Seele gehen, ehe der Kopf oder sonst ein Theil des Körpers hergestellt werde [1]). — Die Besprechungen für diese aber

[1]) Da wir uns nur die Aufgabe gestellt haben die Gedanken in ihrer Bestimmtheit und in ihrer Entwickelung heraus zu stellen, so

(157) seien die schönen Reden, durch welche Vernünftigkeit (σωφροσυνη) in sie komme. — Charmides soll also auch

---

haben wir in dieser reichen, und höchst künstlerischen Einleitung nicht zu ausführlich sein dürfen. Zudem hat dergleichen Dramatisches nur seine volle Bedeutung in der wörtlichen und vollständigen Darlegung. Auch mögen wir nicht versuchen die Lebendigkeit, Beweglichkeit, das Anschauliche, Geistreiche und Bedeutsame, was diese wenigen Seiten einschließen, vollständig nachzuweisen oder zu entwickeln; denn das würde nur als Erklärung zum Texte, oder zu einer Uebersetzung, recht an seiner Stelle sein; aber wir können uns nicht enthalten eins hier besonders hervor zu heben, nämlich die tiefe Wahrheit die Platon in Hinsicht der griechischen Aerzte ausspricht, indem er den fabelhaften thrazischen Zamolxiden die Weisheit zutheilt, welche jenen mangelt. Wir halten dies für um so bedeutsamer, als es nach mehr als zweitausend Jahren, wenn auch nicht in demselben Grade, und so allgemein, doch immer noch zu häufig und stark seine Anwendung findet. Wenn aber Platon die Kenntniß der Seele von dem Arzt fordert, so hat es damit dieselbe Bewandtniß wie mit der Behauptung, daß die Kenntniß und Heilung des Auges die des Kopfes zugleich fordere, d. h. daß in jedem gegliederten (organischen) Ganzen jedes Einzelne nur im Ganzen da und davon bedingt ist, und daß es also auch nur in der Totalität und zumeist in den edelsten und ursprünglichsten Theilen seine volle Erkenntniß findet. Mit der Kenntniß der Seele aber ist auch die der ganzen Philosophie befaßt. — So entgeht denn Keiner der unbequemen Forderung des Platon: mit der leidigen Philosophie sich zu befreunden und zu ihr, als zu dem Quell und Mittelpunkt seiner Sphäre, vorzudringen. Alle Fakultäten können sich im Besondern dazu aufgefordert finden, während sie im Allgemeinen in der an alle Gebildete gerichteten Zumuthung schon eingeschlossen sind. Um nur an Einzelnes zu erinnern, so sind die Theologen auf den Euthyphron, die Staats- und Rechtskundigen auf Alcibiades I. und die Aerzte hier auf das vorliegende Werk zu verweisen. Was würde aber Platon dazu sagen, wenn er hörte, wie Manche jetzt, sogar für solche, die der philosophischen Facultät beigezählt, werden, wie z. B. Historiker, die Philosophie für überflüssig, ja selbst für schädlich ausgeben?! Er würde wohl, als ein Weiser, nach dem Horazischen nil admirari, auch darüber sich nicht verwundern. Aber denen, welche noch nicht die geistige Taufe erhalten haben und die durch solche Beispiele, wie von vielem anderen leicht ihr nachtheilig werdenden Uebeln der Geweihten der Philosophie, von derselben sich wollten abschrecken lassen, denen möchte er vielleicht die Weisheit jenes Juden bei Boccaccio (Decam. I., 2.) anführen, der sich durch die Gräuel, in That und Wort, der Geistlichkeit in Rom nicht von der Bekehrung zum Christenthume abwenden, sondern vielmehr dadurch erst recht bestimmen ließ, indem er meinte, daß sich dadurch dessen innerer Werth und seine Göttlichkeit deutlicher offenbarte, indem es durch die Verkehrtheit seiner Priester eigentlich längst hätte untergehn müssen, aber dennoch, bloß durch die eigene Kraft und den innewohnenden Geist, sich nicht nur davor bewahrt, sondern sogar sich immer weiter und strahlender verbreitet habe.

vorher die Seele diesen Besprechungen darbieten, worauf erst das Heilmittel angewandt werden kann.

Kritias versichert nun statt seiner, daß er nicht bloß in der Gestalt vor seinen Genossen hervorrage, sondern auch darin, worauf die Besprechung des Sok. gerichtet sein soll; in der Vernünftigkeit. — Seiner Abstammung nach,
(158) meint Sok., müsse man das Beste auch von ihm erwarten. Wenn er nun, wie Kritias sagt, die Vernünftigkeit besitzt, so kann sofort das Kraut angewandt werden, es bedarf keiner Art der Besprechung, sonst aber wohl. Er fragt also den Charmides, ob er vernünftig (σωφρων) sei? was zu beantworten den Jüngling in Verlegenheit setzt, worauf sie übereinkommen gemeinschaftlich darnach zu forschen.

B. Unterredung mit Charmides. — II. Erste Erklärung des Charmides: die Vernünftigkeit sei Bedächtigkeit (Langsamkeit, Besonnenheit, Ruhe).

(159) Das wollen sie nun so anfangen. Wenn Char. die Vernünftigkeit besitzt, so muß er über sie doch eine Meinung hegen (τι περι αὐτης δοξαζειν). Denn ist sie in ihm, so muß er doch Gefühl (αἰσθησιν) von ihr haben, aus welchem sich ihm eine Meinung (δοξα) von ihr bilde was und welcher Art (ποιον) sie sei [2]). Wenn er nun griechisch sprechen könne, so müsse er doch auch aussprechen können, als was sie ihm erscheine (ὁ τι φαινεται). — Nach einigem Zaudern erklärt Char. nun die Vernünftigkeit: als das Sittsame (angemessene, κοσμιως) Thun (πραττειν) überall, und das mit Ruhe, (Besonnenheit, Ueberlegung ἡσυχη), mag man nun auf der Straße gehn, oder sprechen, und so auch in allem Andern; kurz als eine gewisse Bedächtigkeit (Abgemessenheit, ἡσυχιοτης).

[2]) Das hier Berührte ist von so allgemeiner und tiefer Bedeutung für die Philosophie, daß es eine sorgfältige Beachtung verdient. Der Gegenstand ist von uns schon berührt so z. B. im Menon und zwar in N. X. auf S. 174 des Buches; ferner in Anm. 18 zum Menon und im Anhange zu demselben S. 181 des Buches, wozu ich noch fügen will meinen Grundriß der Seelenlehre §. 28, und meine Philosophie der Geschichte §. 11.

Also, sagt Sok., sind die Bedächtigen und die Vernünftigen gleich. — Nun gehört aber doch die Vernünftigkeit zu dem Schönen? — Ja. — Was ist nun beim Schreibmeister schöner, dieselben (gleich guten) Buchstaben schnell, oder bedächtig (langsam) zu machen? So auch beim Lesen und allen körperlichen Uebungen, ist das Schnelle das Schönere (Bessere). Also ist die Vernünftigkeit in Beziehung auf das Körperliche das Schnelle, und nicht ist das Bedächtige das Vernünftigere? Ferner ist leicht lernen doch besser als schwer lernen, und jenes ist doch auch ein schnelles, dies ein bedächtiges, langsames. So auch beim Leh-
(160) ren, bei der Erinnerung und der Geistesgegenwart? So das Begreifen bei den Lehrern, das Untersuchen und Berathschlagen? Also ist in allen Dingen, die den Körper, wie die Seele, betreffen, das Schnelle und Rasche schöner als das Langsame und Bedächtige. Da nun das Vernünftige auch das Schöne wär, so würde das Bedächtige nicht das Vernünftige sein können, vielmehr das Schnelle. Wollte man aber auch aufs Höchste zugeben, — wenn man nämlich mehre Verrichtungen auffände, bei denen das Besonnene den Vorzug hätte, — daß das besonnene und schnelle Handeln von gleichem Werthe seien, so wäre die Vernünftigkeit doch immer nicht die Bedächtigkeit.

III. Zweite Erklärung, sie sei Scham, was auch als unrichtig sich erweist.

Besser soll also Char. seinen Geist darauf hinrichtend und auf sich selbst hinblickend, (sich selbst beobachtend,) erkennen, wozu ihn die Vernünftigkeit mache, wenn sie ihm beiwohne, und was sie also wäre, so wie es dann dreist heraussagen, was sie ihm zu sein scheine. — Er bringt dann heraus: sie mache den Menschen verschämt und sei also eine Scham. — Darauf Sok.: Eben war zugestanden, daß die Vernünftigkeit schön sei; und ferner werden
(161) dann doch die Vernünftigen auch gut sein? [a]) — Nun

[a]) Daß nämlich ihrem Wesen nach: gut, schön, wahr, vernünftig, nützlich dasselbe sind, ist schon öfters besprochen worden und

läßt Homer aber richtig: Denn nicht gut steht einem bedürftigen Manne die Scham an! *) — Demnach wäre die Scham zugleich nicht gut (nach Homer), und gut (nach Charmides). Also, da die Vernünftigkeit zu dem Guten gehört, die Scham aber eben so wohl zum Guten wie zum Schlechten, so kann sie nicht die Vernünftigkeit sein.

IV. Dritte Erklärung die Charmides gehört hat: sie sei, das Seinige thun; die in dem Sinne, wo „das Seinige thun" so viel bedeutet wie: bloß die eigenen Angelegenheiten betreiben, unrichtig erscheint.

Nun giebt Charm. die Erklärung: die Vernünftigkeit sei, das Seinige thun — ein Satz, den er vom Kritias oder einem andern Weisen (Sophisten) gehört hat. — Dem Sok. scheint er einem Räthsel ähnlich und glaublich, daß der, welcher ihn ausgesprochen hat, selbst über den Sinn nicht recht klar gewesen sei *). — Näher betrachtet: der Sprachlehrer, wenn er schreibt oder liest, thut doch etwas, aber wird wohl nicht bloß seinen Namen allein lesen oder schreiben, oder so es nur den Kindern lehren? Wäre man dann, mit fremden Angelegenheiten sich beschäftigend, nicht vernünftig? Zrilen, bauen, weben u. s. w. ist doch auch etwas thun. Wären das nun gute Gesetze eines Staates, die beföhlen, daß jeder nur alles dies für sich thun dürfte? Nein! — Nun ist ein mit (162) Vernunft verwalteter Staat, doch ein gut verwalteter; folglich würde also das Seinige nur zu thun, nicht ver-

wird hier auch als ein Leichtes und selbst im unmittelbaren Gefühle, ohne weitere dialektische Entwickelung, schon Einzuräumendes, angenommen.

*) Odyss. XVIII. 347. vom Telemachus zum Odysseus gesagt (als dieser als Bettler in der Versammlung der Freier beim Mahle erscheint) um ihn anzutreiben sich Gaben von den Einzelnen rund umher zu erbitten.

*) Der Satz: „Das Seinige thun," läßt sich verschieden deuten: 1) Nur thun, was Einen selbst angeht, nicht einen Andern. 2) Nur für sich leben, nicht für den Staat. 3) Nach seinem Belieben leben. 4) Seine Pflicht, das was Einem zukommt, thun. — Dieser vieldeutige Satz verräth sich dadurch als einen sophistischen, und führt so zu dem zweiten Theile des Gespräches hinüber.

nünftig sein. — Jener Satz bleibt also immer ein Räthsel. — Endlich wird Kritias bewogen, selbst die Erklärung des Satzes zu übernehmen.

C. Unterredung mit Kritias. — V. Die Untersuchung von Kritias fortgesetzt und die Erklärung des letzten Satzes übernommen. Er räumt ein, daß die auch vernünftig seien, die Fremdes machen, und befreit sich dadurch von dem Widerspruche mit jenem Satze, daß er thun und machen unterscheidet, und nur das letzte zugiebt. Mit thun sei immer der Begriff des Schönen und Guten verbunden.

Sok. fragt ihn nun, ob die Gewerbtreibenden (δημιουργοι) etwas machen (ποιεῖν — vorher war πραττειν, thun, gesagt, auf welchen Unterschied hier wohl zu achten ist). — Ja. — Machen sie nun bloß etwas für sich, oder auch
(163) für Andere? — Auch für Andere. — Sind sie nun vernünftig, wenn sie nicht bloß das Ihrige machen? — Was hindert daran. — Sok. meint nun, ihn hindre nichts dies gelten zu lassen, wenn nicht den Kritias, der doch vorher behauptet habe, daß Vernünftigkeit sei: „das Seinige zu thun." — Kritias macht dagegen bemerklich, daß er nicht zugegeben habe, daß die vernünftig seien, die das der Andern thun, sondern nur die es machen. (Sophistisches Spiel mit den Synonymen). — Hältst du denn, fragt Sok. machen und thun nicht für dasselbe? — Keineswegs! auch nicht bewirken (verrichten, ἐργαζεσθαι) und machen; denn Hesiodus lehrt: „Kein Werk bringe Schande *)." Wenn er nun dergleichen, wie Sok. vor-

*) Werke und Tage, V. 309. Hier sind die Worte aus dem Zusammenhange gerissen und falsch verbunden. Es ist dort nämlich die Rede von den Landleuten, die zur Arbeitsamkeit ermuntert werden, und vorher geht: daß Fleiß bei Göttern und Menschen beliebt mache, Müßige aber verhaßt wären. Darauf heißt es: ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργέα δέ τε ὄνειδος: Arbeit bringt keine Schande; Arbeitlosigkeit aber ist Schande. Kritias verbindet nun falsch οὐδὲν mit ἔργον, und sagt also: kein Werk. Ferner beschränkt er willkührlich die weite Bedeutung von ἔργον, was jedes Werk, das technische, wie das sittliche, bedeutet: Arbeit, Produkt, That, Handlung. — Hier ist ferner eine Probe von dem Mißbrauche der So-

her (S. 161) angeführt, Werke genannt hätte, und auch es bewirken und thun, dann brächte freilich Schuhmachen u. s. w. keine Schande; aber das hat Hesiod nicht gethan, sondern das Machen von dem Thun und Bewirken unterschieden, so daß ein Gemachtes wohl manchmal Schande bringe, wenn es nicht mit dem Schönen verbunden ist, ein Werk aber niemals. Denn er nennt das Gemachte, was (dazu) schön und nützlich ist, ein Werk, und dergleichen Gemachtes ein Bewirktes und Gethanes. So nennt Hesiodus dergleichen nur das Eigene (οἰκεῖα), alles Schädliche aber das Andere (ἀλλότρια) und es scheint, daß Hesiodus und jeder Vernünftige, den, welcher das Seinige (τὰ αὑτοῦ) thut, einen Vernünftigen nennt. Sokrates meint nun, daß er gleich gemerkt habe, daß er mit dem Eigenen und dem Seinen das Gute meine, und mit dem gut Gemachten, das Thun, — denn solche Wortunterscheidungen habe er vom Prodikus zehntausendmal gehört, — und das will er ihm gern gestatten, nur müsse er ihm angeben was (was für einen bestimmten Begriff) er mit diesen Worten bezeichne. — Kurz endlich und deutlich erklärt Kritias die Vernünftigkeit, als das Thun des Guten.

---

phisten in Hinsicht der philosophischen Sprache gegeben. Willkührliche, von der gewöhnlichen abweichende Bedeutungen, wurden den Wörtern überhaupt gegeben, und zunächst die sinnverwandten Wörter dazu benutzt. Es ist nun allerdings nothwendig, daß sich neben der gewöhnlichen Bedeutung noch eine wissenschaftliche (philosophische) festsetzt, weil durch jene nicht alle höhere Begriffe bezeichnet werden können; aber nur abweichend von der gewöhnlichen, ihr widersprechend, darf sie nicht sein. Nur eine weitere Entwickelung, schärfere Bestimmung, oder allenfalls eine aus jener nur sprach- und naturgemäß gewonnene neue Bedeutung ist erlaubt. Und dies ist weit vorzüglicher, als dafür fremde Wörter zu entlehnen; vorausgesetzt, daß die Bezeichnungen, aus der eigenen entlehnt, nur jene Beschaffenheit haben.

Wenn aber auch endlich selbst solche Willkühr eingeräumt wird, so muß doch das noch als letztes gefordert werden, was Sok. hier thut, daß dann nur immer bei jedem, wenn auch willkührlichen, Worte derselbe Begriff gedacht werde, und nicht etwa sich jedesmal ein anderer unterschiebt, und auf die Weise absichtliche, oder unwillkührliche Unwahrheiten und Begriffsverwirrungen, Täuschungen entstehen. Dies Uebel ist aber leider bis auf die neueste Zeit in der Philosophie noch oft genug fühlbar geworden.

VI. Sok. zeigt ihm, daß der Vernünftige, nach jener Erklärung, oft nicht wisse, daß er vernünftig sei. Da nimmt Kritias sie zurück.

(164) Aber Sok. wundert sich, daß Kritias glaube, die Vernünftigen wüßten nicht, daß sie vernünftig sind; und zwar darum: daß die Gewerbtreibenden, fremde Angelegenheiten besorgend, vernünftig seien, war eingeräumt. Wenn nun der Arzt heilt, so bringt er sich und dem Geheilten Nutzen; auch thut er das, was sich gebührt, und der das thut, ist vernünftig. Nicht immer aber weiß er, ob er durch sein Thun Nutzen bringt, also wird er, wenn es ohne sein Wissen zum Nutzen ausschlägt, und es dennoch vernünftig wäre, selbst vernünftig gewesen sein, ohne es zu wissen. — Wenn aus dem früher Eingeräumten, sagt Kritias, solches folgen sollte, so will er lieber eingestehn, sich da geirrt zu haben, als zugehen, daß ein Vernünftiger unwissend in Hinsicht seiner selbst sein sollte, vielmehr möchte er behaupten:

VII. (Zweite Erklärung des Kritias:) Die Vernünftigkeit sei das sich selbst Kennen, wie jener Spruch zu Delphi es sagt; und ferner die Erkenntniß der Erkenntniß, ihrer selbst und des Nichtwissens.

Dieser Spruch aber soll eine Anrede des Gottes bedeuten, da „sei vernünftig!" viel angemessener wäre, als die gewöhnliche: „freue dich!" (die Begrüßungsformel der Hellenen: χαῖρε). Freilich wäre es etwas räthselhaft,
(165) daß „Kenne dich selbst" und: „Sei vernünftig," dasselbe sagen wolle, und Viele werden es auch nicht dafür halten, wie die andern Inschriften: „Nicht zu viel," und: „Verbürge dich, und der Schade ist da," zeigen. Denn diejenigen, welche diese aufstellten, glaubten jenes „Kenne dich selbst" sei eine Lehre und nicht eine Begrüßung, und so wollten sie auch dergleichen geben. — Und so will Kr. alles frühere auf sich beruhen lassen und diesen Satz jetzt vertheidigen. — Sok. spricht: Nun dann, wenn etwas erkennen die Vernünftigkeit ist, so muß sie auch eine Wissenschaft (ἐπιστήμη, Erkenntniß) und Wissenschaft von etwas sein. — Ja, und zwar von sich selbst. — Wohl, er-

widert Sok., aber die Arzeneikunde, die Wissenschaft des Gesunden, wird uns doch einen großen Nutzen gewähren, indem sie die Gesundheit, als ein schönes Werk, erzeugt. So auch wird von der Baukunst u. s. w. ein solches Werk, das sie hervorbringt, aufzuzeigen sein. So wird denn auch von der Vernünftigkeit, als der Wissenschaft von sich selbst, anzugeben sein: was für ein schönes Werk sie denn hervorbringt *).

Kritias tadelt die Art der Untersuchung des Sok. indem diese Wissenschaft nicht den übrigen gleich sei, wie jene es auch nicht untereinander wären. Denn wie hätte die Rechen- oder Meßkunst ein Werk, das sie hervorbrächte,
(166) aufzuzeigen, wie die Baukunst u. A. es vermögen? — Wohl will Sok. ihm solche Werke von allen aufzeigen, die etwas Anderes als jene Wissenschaften selbst sind. So ist die Rechenkunst die Wissenschaft der graden und ungraden Vielheiten, wie sie sich an sich selbst und zu einander verhalten; und so ist die Rechenkunst doch ein Anderes als das Gerade und Ungerade u. s. w. — Daß aber die Vernünftigkeit auch die Wissenschaft von etwas, was von ihr verschieden wäre, (daß sie ein Object, oder Inhalt, habe), sein solle, das ist es eben, meint Kritias, was nicht statt findet und sie von allen andern unterscheidet, die immer von etwas und nicht von sich selbst das Wissen sind; die Vernünftigkeit dagegen ist allein die Wissenschaft der andern Wissenschaften, und ihrer selbst; dazu auch noch des Nichtwissens. Demnach vermöchte der Ver-

*) Es werden hier die drei Momente in den Wissenschaften unterschieden:

1) Dieselbe als Form, das Ideelle, für sich.
2) Ihr Inhalt oder Stoff, der jene Form annehmen soll.
3) Das Produkt, welches die Wissenschaft — als Verein von Inhalt und Form, als verwirklichte Idee — zu erzeugen vermag, wie z. B. die Baukunde das Gebäude hervorbringt.

Dann mag hier auch bemerkt werden, daß im Griechischen zwar immer ein und dasselbe Wort gebraucht wird, wir aber es zweckmäßiger gefunden haben, bald Erkenntniß, bald Wissenschaft zu wählen. Die Erkenntniß ist nämlich nicht nothwendig immer so viel wie Wissenschaft, was es hier doch sein soll, sondern beziehe sich oft auch nur auf die Einsicht eines einzelnen Gegenstandes.

(167) nünftige allein zu erforschen, was er selbst und die Andern wirklich wissen und was sie sich bloß einbildeten zu wissen.

VIII. Zu untersuchen ist dann 1) die Wahrheit jener Behauptung und 2) wozu das nütze. Doch zunächst erst jenes 1); also: a) ob es eine Wissenschaft der Wissenschaft und von sich selbst und dem Nichtwissen giebt?

Zum dritten Mal *) müssen sie nun, jetzt Sok. von vorn anfangen und nun betrachten; 1) ob es möglich sei, zu wissen, daß (ὅτι) man wisse oder nicht wisse, was (ἃ) man weiß, oder nicht weiß; und dann 2) wenn es auch noch so sehr möglich wäre, wozu dies Wissen denn nütze? — Ueber etwas ist aber Sok. zunächst erst ganz im Dunkeln, und Kritias soll ihn darüber belehren: daß es eine Wissenschaft gäbe, die 1) von nichts Anderem, sondern 2) nur von sich selbst, und 3) von den andern Wissenschaften, die Wissenschaft wäre, so wie 4) eben dieselbe auch von dem Nichtwissen. Das scheint ganz ungereimt, da es überall sonst unmöglich zu sein, sich erweiset. So z. B. ein (gewisses) Sehen, was doch etwas ist, könnte das wohl 1) nicht das Sehen davon (von den Gegenständen) sein, was das übrige Sehen sieht, 2) von sich selbst aber, und 3) von dem anderen Sehen das Sehen sein, so wie 4) auch von dem Nichtsehen? So daß dies Sehn also zwar keine Farbe (Oberfläche, χρωμα, Begrenzung, d. h. was eben das Sichtbare ist) sieht, wohl aber sich selbst und das übrige Sehen **). Eben so Unmögliches tritt auch hervor beim Hören, und bei irgend welcher Empfindung überhaupt (παθησις); beim Begehren; beim
(168) Wollen; bei der Liebe; der Furcht; bei dem Meinen (δοξα). Ueberall soll es nicht möglich sein, aber von der Wissenschaft (ἐπιστημη) sollen sie es behaupten? — Kritias bejaht es. — Dem Sok. erscheint dies zwar ganz

*) Das zweite Mal ist es in M V. geschehen.

**) Hier ist überall statt Sehen oder Hören das Wort Wissenschaft zu substituiren, und man erhält genau den vorigen Satz.

seltsam (ἄτοπον) wenn es wirklich so wäre; sie wollen es aber doch erst näher untersuchen. — Sokrates spricht nun: Jene Wissenschaft ist doch von Etwas die Wissenschaft, und hat also das Vermögen solches (die Wissenschaft) von etwas zu sein (etwas zu ihrem Inhalte oder Gegenstand zu machen?) Dann muß man auch sagen: Das Größere hat das Vermögen das Größere von etwas zu sein; also auch von einem Kleineren, da es eben das Größere ist. Wenn wir nun ein Größeres fänden, was das Größere wäre von den übrigen Größeren und von sich selbst, aber nicht größer als irgend eins der andern Dinge, von denen das übrige Größere das Größere wäre: so müßte einem solchen auch das zukommen: wenn es größer ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst? So ergäbe sich auch bei dem Doppelten, daß das auch zugleich die Hälfte von sich selbst sein müßte [10]). So wäre mehr auch zugleich weniger; schwerer wäre auch leichter u. s. w. — Dann muß, was jenes Vermögen (etwas von einem Andern zu sein), in Beziehung auf sich selbst besitzt, auch das Wesen Desjenigen, worauf es sein Vermögen (sonst) gerichtet hat, in sich selbst haben; nämlich so: das Sehen, wenn es sich selbst sieht, muß auch eine Farbe in sich haben, (da es doch nur das Gewahrwerden der Farbe ist und also sonst nichts sehen könnte), da es ein Farbloses nicht sehen kann [11]).

---

[10]) Die Rechnung kommt hier, wo auch daß Größere für Wissenschaft substituirt ist, so ganz deutlich heraus:
1) A = das Größere.
2) X (eine Art von A) größer als alle A.
3) X größer als X (als es selbst).
4) X kleiner als X;
d. h. dies letzte X in 3) ist nothwendig kleiner als das erste in (3) und in (2), da jenes ja größer war.

In Hinsicht des Doppelten kommt es so heraus, daß dies nur eine bestimmte Art des Größeren ist, so wie die Hälfte das bestimmte Kleinere. Setzt man nun statt: Größere und Kleinere, das Doppelte und die Hälfte ein, so ergiebt sich, daß wenn nach 4) das X auch das Kleinere von sich sein soll, es die Hälfte von sich ist.

[11]) Wenn etwas in Beziehung auf ein Object nur da ist, wie z. B. das Wissen nur in Hinsicht dessen, was gewußt wird, oder Sehen, nur in Beziehung darauf, daß etwas gesehen wird, und also ohne einen

So müßte auch das Hören den Klang in sich haben, (auch Klang sein, wenn es sich hört und etwas hören will). Daß nun Einiges nicht dieses Vermögen in Beziehung auf sich selbst haben könne, wird offenbar sein; bei Anderem möchte es zweifelhaft erscheinen, und es möchte eines
(169) großen Mannes bedürfen zu entscheiden, ob es dergleichen gäbe, und was das wäre; und ob die Wissenschaft, die sie Vernünftigkeit nennen, dazu gehöre. Sok. traut sich solches nicht zu. Daher er auch nicht entscheiden kann, ob es eine Wissenschaft der Wissenschaft geben möge; noch auch annehmen könne, wenn es auch noch so sehr eine solche geben möge, daß dies nun eben die Vernünftigkeit sein sollte, ehe er erforscht hätte, ob sie uns auch als solche (d. h. die Vernünftigkeit als Erkenntniß der Erkenntniß) irgend einen Nutzen gewähren möchte. Denn das ahnet er, daß die Vernünftigkeit ein Nützliches und Gutes sei. Daher soll nun Kritias 1) beweisen, zeigen, — da er behauptet hat, daß die Vernünftigkeit die Wissenschaft der Wissenschaft und des Nichtwissens sei — daß dies möglich, und 2) dann, daß, wenn es nun möglich, es auch nützlich sei.

VIII. b) Da sie nicht erforschen können, ob es eine solche Wissenschaft gebe, so wollen sie es vorläufig zugeben und sehn, ob dann jemand wissen könne, was er, oder ein Anderer, weiß, oder nicht weiß. Es ergiebt sich nur das, daß er etwas weiß, oder nicht weiß.

Da nun Krit. aber ganz verwirrt erscheint und leeres Geschwätz macht, so faßt Sok. den Faden wieder auf, und beginnt die Untersuchung auf folgende Art. Sie wollen

---

solchen Gegenstand weder an sich noch für unsre Denken existirt, so müßte es nothwendig, wenn es auf sich selbst sich richtend (das Wissen, oder Sehen) sein Vermögen verwirklichen soll, (ein wirkliches Wissen, ein Sehen von etwas werden) auch die Eigenschaft (Qualität) des Gegenstandes in sich selbst haben, da es ja ohne einen solchen eben nicht da ist, also auch ohne Farbe — oder Umrisse, Begrenzung, welcher Bedeutungen alle das Griechische Wort in sich schließt — das Sehen nicht sehen könnte. Das Sehen müßte also die Farbe u. s. w. in sich selbst enthalten.

vorläufig annehmen: es gäbe eine Wissenschaft der Wissenschaften und nachher dies näher untersuchen, ob es so sei oder nicht. Wäre nun auch eine solche, wie fern wäre diese aber im Stande zu wissen: was Jemand weiß, und was nicht? Denn dies, wurde ja erklärt, sei das Sich-Selbst-Kennen und die Vernünftigkeit. — Kritias meint das sei dasselbe, denn wenn Einer eine Wissenschaft besitzt, die sich selbst weiß (erkennt), der wird dann auch selbst das sein, was diese ist (d. h. diese Wissenschaft ist die Vernünftigkeit, und wer diese besitzt, der ist auch, was diese ist, d. i. vernünftig.) So wer die Schönheit besitzt, ist auch schön, u. s. w. — Darüber, sagt Sok. sei er nicht im Zweifel, daß der sich nicht kennen sollte, der die Selbstkenntniß besitzt, sondern darüber, wiefern es nothwendig sei, wenn er sie besitzt, daß er auch wisse, was
(170) Einer weiß, und was nicht. — Dies hält Krit. wieder für dasselbe, Sok. aber bleibt im Zweifel daß: sich-selbst-kennen, und wissen was man weiß und nicht weiß, dasselbe sein soll. Nämlich: wenn es eine Wissenschaft der Wissenschaften gebt, so wird diese nur entscheiden können, daß dies eine Wissenschaft und jenes keine sei. — Ist denn nun eins die Wissenschaft und das Nichtwissen des Gesunden und des Gerechten? (in so fern sie von der Wissenschaft der Wissenschaften befaßt, in ihr aufgingen, identisch würden.) Oder ist das eine die Heilkunde, das andere die Staatswissenschaft, und jenes nichts anderes als bloß Wissenschaft (d. h. die bloße Form der Wissenschaft, ohne Inhalt; man darf kein weiteres Beiwort zu einer solchen Wissenschaft der Wissenschaft hinzufügen, denn das gäbe ihr gleich einen bestimmten Inhalt, den diese eben nicht haben soll und also mit der Heilkunde u. s. w. nicht eins ist). Wenn demnach Einer nicht noch hinzuweiß das Gesunde und das Gerechte, sondern nur die Wissenschaft allein erkennt, die eben nur von dieser (von sich selbst) die Erkenntniß besitzt (d. i. Wissenschaft der Wissenschaften ist), so wird dieser wohl von sich und von Andern wissen daß sie etwas wissen, und daß sie eine Wissenschaft besitzen; was sie aber wissen, wie soll er das durch diese Wissenschaft erkunden? Vielmehr wird man nur durch die

Heilkunde das Gesunde erkennen, nicht aber durch die Vernünftigkeit; das Harmonische, durch die Musikkunde, und nicht durch die Vernünftigkeit, u. s. w. Wäre die Vernünftigkeit also nur die Wissenschaft der Wissenschaften, so würde sie nicht erkennen was Jemand weiß, oder nicht weiß, sondern nur daß er weiß oder nicht weiß, (d. h. eine Wissenschaft besitzt, ohne nähere Bestimmung ihres Inhaltes, oder welche bestimmte sie ist.) Sie wird also auch nicht ermitteln können, ob Einer nun Arzt ist, oder sonst etwas. Und wenn der Vernünftige, oder sonst wer, Einen erforschen will, ob er in Wahrheit ein Arzt sei, so wird er es so wohl machen müssen. Ueber die Heilkunde wird er mit ihm nicht sprechen, denn der Arzt, wie festgestellt worden, versteht nichts Anderes als das Gesunde und das Schädliche. Von der Wissenschaft (Kunde) aber weiß er ja eben nichts, weil wir diese der Vernünftigkeit überlassen haben. Von der Heilkunde weiß also der Arzt nichts, sofern sie eine Wissenschaft ist. — Demnach wird der
(171) Vernünftige von dem Arzte wissen können, daß er eine Wissenschaft besitzt; will er aber erfahren, was für eine (welcher Art), so muß er wohl sehen wovon sie es ist? Denn so wird doch jede Wissenschaft erklärt (definirt) werden: daß sie nicht bloß eine Wissenschaft (der Genus-Begriff) sei, sondern auch eine gewisse (bestimmte, τις), wodurch sie die Wissenschaft von etwas ist (der Artbegriff, und sie also näher determinirt wird)[12]). Die Heilkunde nun, eine andere als die übrigen Wissenschaften seiend, wird als die von dem Gesunden und Schädlichen erklärt werden müssen. Wer also einen Arzt erforschen will, wird

---

12) Es ist hier von einer Eintheilung die Rede, die wir der Deutlichkeit wegen vollständig darlegen wollen:

Das Wissen ist

Nur angehäuftes, vereinzeltes.	gegliedertes: Wissenschaft; und diese:	
	allgemeine; (Philosophie)	besondere, durch einzelne Beiwörter bestimmtes: des Rechts, der Arzeneikunde u. s. w.

auf jenes zu sehen haben, was eben dahin gehört und nicht was außerhalb liegt. Ohne die Heilkunde wird also niemand die Reden und Handlungen des Arztes erforschen können, und also nur der Arzt, und nicht der Vernünftige (hier so viel wie: der im Besitz der reinen Wissenschaft sich befindende), wenn anders er nicht auch zugleich Arzt wäre. So auch wird jedem andern Gewerbtreibenden nicht die Vernünftigkeit, sondern der mit ihm dasselbe Gewerbe treibt, zu erforschen fähig sein.

VIII. c) Wäre die Wissenschaft aber nun auch im Stande, was sie nicht ist, zu erkennen **was** Einer weiß, so würde ein großer Nutzen daraus erwachsen, indem nur diejenigen, welche etwas verstehn, zu allen Geschäften genommen würden, und so möchte alles **wohl** gethan werden und man glücklich sein. (Der Uebergang zu VIII. 2.)

Was für einen Nutzen gewährt denn also die Vernünftigkeit, wenn sie eine solche (wie zuletzt sich ergab) ist? Wenn aber, was wir Anfangs annahmen, der Vernünftige fähig wäre zu wissen: **was** er weiß und nicht weiß, so wie auch **daß** er weiß und nicht weiß; und dies auch bei Andern vermöchte, so würde daraus ein großer Nutzen erwachsen, denn wir selbst, und alle, denen wir zu befehlen hätten, würden nur dazu gebraucht werden, wozu sie tauglich wären, d. h. wovon sie etwas verständen, und zu jedem Geschäft würde der Kundige ausgewählt werden können. So
(172) würde der Irrthum verschwinden und alle Handlungen (Geschäfte) schön und gut vollbracht (πραττειν) werden, und, die sie wohl vollbringen, wären glücklich, (εὐδαιμονας). Aber als solche, (die das bewirken könnte) ist bisher keine Wissenschaft hervorgetreten. Und würde vielleicht der Vernünftigkeit etwa noch **dies** Gute anhaften — wenn sie die Wissenschaft des Wissens und Nichtwissens wäre — daß man schneller und deutlicher das sonst zu Erlernende lernte und besser Andere beurtheilte? Oder wäre ihr auch so zu viel zugetheilt? Dem Sok. scheint Ungehöriges (ἀτοπα) überhaupt noch von ihr ausgesagt worden zu sein.

VIII. d) Alles das kann sie nun nicht bewirken; und würde es ihr dennoch eingeräumt, so würde doch das gut und glücklich Leben durch sie noch nicht bewirkt, denn nur diejenigen wären durch sie aufzufinden, welche die Kenntnisse besäßen, um alles, was wir bedürfen, genügend zu befriedigen. Aber nicht jede dieser Erkenntnisse, sondern nur die des Guten und Bösen bewirkt das glücklich Leben. Dies kann aber nicht die Vernünftigkeit sein, da solche als das Wissen des Wissens, und ohne bestimmten Inhalt erschien; dagegen dies einen bestimmten Inhalt, eben den des Guten und Bösen hat; so wie sie auch zum Zweck hat zu nutzen; die Vernünftigkeit aber diesen nicht hat offenbaren können.

Wenn auch alles von der Vernünftigkeit Behauptete zugegeben würde, daß sie das Wissen sei von dem, was einer weiß und nicht weiß, so würde doch das zuletzt von ihr ausgesagte Gute, nicht richtig zugegeben sein. Das ist etwas, was dem Sok. so nur dunkel sich darstellt und was früher bei dem Ungehörig (ἄτοπα) ihm vorschwebte. Sie müssen es aber näher doch untersuchen. Wenn uns
(173) die Vernünftigkeit noch so sehr, als solche, wie wir sie eben erklärt haben, beherrschte, würde sie nicht in Hinsicht der Wissenschaften (ἐπιστημας, im weitern Sinne, jedes Erkennen, Verstehen) nur wirken? Wir würden jeden, der sich als Steurer, Arzt, Feldherr ausgäbe, erkennen, ob er es wirklich wäre, und so für unsere Gesundheit und Sicherheit gewinnen, so wie wir auch alle Bedürfnisse, wie Hausrath u. s. w. auf das beste gefertigt erhalten möchten. Auch noch der Wahrsager soll durch sie erkannt werden, ob er es wirklich ist. Das man so erkenntnißmäßig (ἐπιστημονως) leben werde, sieht Sok. wohl ein, aber nicht, daß gut und glücklich. — Darauf Kritias: Du wirst keinen andern Inhalt (Ziel, τελος) des guten Handelns finden, wenn du das Erkenntnißmäßige geringschätzest. — Sokrates: Wohl; aber nur ein Kleines noch bedarf ich dazu. Unter erkenntnißmäßig, was versteht Du? Doch nicht Arbeiten in Leder, Wolle u. s. w. Also bleiben wir nicht bei der Behauptung: „daß glücklich sei, wer erkenntnißmäßig lebt," da alles dieses (Arbeiten

in Leder, Wolle u. s. w.) auch Erkenntnißmäßiges ist. Kritias muß also wohl nur eine Art des Erkenntnißmäßigen im Sinne haben. Etwa die des Kundigen der Zukunft? — Krit. Diese und noch eine andere. — Sok. (174) Etwa die, durch welche man alles Vergangene und Gegenwärtige dazu weiß? Der dies alles besäße, wäre doch der am meisten Wissende! Aber welches von diesem Wissen macht ihn nun glücklich? Doch nicht alles auf gleiche Weise? Welches denn nun vorzüglich? Was weiß er denn durch die Kenntniß des Vergangenen, Gegenwärtigen, Zukünftigen? doch nicht das Brettspiel, Rechnen, die Gesundheit? — Da dies alles nicht dadurch erkannt wird, so erklärt endlich Krit.: daß es die Erkenntniß des Guten und des Bösen sei. — So hat Kritias ihn also lange im Kreise herumgeführt! Also nicht das Wissen überhaupt, sondern dies eine nur macht glücklich. Und nimmt man dies (eine Wissen, das des Guten) hinweg von allem andern Wissen, wird denn dies andere Wissen darum weniger sein Ziel erreichen, wie z. B. die Heilkunde, wird sie dann weniger gesund machen, u. s. w. Daß dies alles aber gut und zu unserem Nutzen geschehe, das werden wir einbüßen, wenn jenes (die Kenntniß des Guten und Bösen) fehlt. Also ist die Erkenntniß des Guten und Bösen nicht die Vernünftigkeit, sondern dasjenige, dessen Zweck ist uns zu nutzen; denn sie ist ja nicht die Wissenschaft der Wissenschaften und des Nichtwissens, sondern die Wissenschaft des Guten und Schlechten; und die Vernünftigkeit wäre also etwas Anderes als das Nützliche. — Krit. meint dagegen, wenn die Vernünftigkeit die Wissenschaft der Wissenschaften ist und alle Wissenschaften beherrscht (unter sich hat), so müsse sie diese des Guten und Bösen eben auch umfassen. — Sok. aber zeigt ihm: daß sie nicht gesund macht, sondern daß dies die Heilkunde thut, und so jedes Gewerbe das Seinige thut, und nicht die Vernünftigkeit; also ist auch für das Nützliche eben eine andere Bewirkerin gefunden, wo denn die Vernünftigkeit es nicht sein kann, da sie ja von nichts Anderem, als vom Wissen und (175) Nichtwissen, die Wissenschaft zu sein, erklärt worden ist.

IX. Schluß. Die bisherige Untersuchung zeigt sich als eine ungeschickt geführte und Sok. erklärt sich für unfähig, solche zu leiten. Er wird aber vom Charmides nicht losgelassen und ihm das Versprechen abgezwungen: diesen weiter zu besprechen, (ihn erforschend zu belehren).

Aus diesem Ergebniß offenbart sich, daß Sok. ganz recht sich für unfähig zu dieser Untersuchung erkannt habe, denn sonst würde sich nicht jenes (die Vernünftigkeit nämlich), was Alle für das Beste halten, als nutzlos (d. h. was nicht die Kraft zu nutzen hat S. 174) ergeben haben. Die Untersuchung ist überall verkehrt geführt worden. Wegen des Charmides thut es dem Sok. nun leid, daß dem also die Vernünftigkeit keinen Nutzen bringen soll, und besonders, daß die Besprechung für den Kopfschmerz, die er vom Thrazier gelernt, auch keinen Werth habe. Aber er ist überzeugt, daß es sich so nicht verhält; nur er ist unfähig das Wahre zu finden. Die Vernünftigkeit ist gewiß ein großes Gut, und wenn Charm. sie besitzt, ist er
(176) gewiß glücklich. Auch bedarf er wohl das Besprechen nicht. Charmides traut dem Sok. nicht recht, daß das Ernst ist, was er sagt. Er weiß nicht, ob er die Vernünftigkeit besitzt, und will sich der Besprechung, so lange Sok. will, hingeben. — Kritias redet ihm darin zu, und so droht er scherzhaft den Sok. zur Besprechung zu zwingen; worein dieser sich denn auch ergiebt.

10. Hippias der Erste, oder das größere Gespräch dieses Namens.

Einleitung.

In der Person des Hippias vereinen sich in einem seltenen Grade Prahlerei, Anmaßung, Selbstvertrauen und dünkelhafte Unwissenheit; nahe kommen ihm hierin etwa Euthyphron und Jon, so daß diese drei denselben Grundcharakter, nur in verschiedenen Richtungen, offenbaren: Hippias, als Sophist, ist Staatsmann und Lehrer; Euthyphron ist Wahrsager und Weiser in göttlichen Dingen; Jon ist ein practischer Künstler und ein Deuter der Kunstwerke, oder Grammatiker, Philosoph, Feldherr u. s. w., also alle drei sind viel, sehr viel, ihrer Meinung nach; in der That aber gleich unweise.

Hippias nun, der schöne Reden macht, und schöne Reden machen lehrt, weiß doch nicht zu sagen, was das Schöne ist, (kann nicht den Begriff des Schönen angeben). Sokrates ihn, wie es dem Grade seiner Verkehrtheit eben entspricht, stark verspottend, und mit einer gleich derben Ironie uns ergötzend, führt ihn überall in der Irre umher, aber geschweige daß es dazu kommen könnte den Begriff des Schönen aus ihm herauszulocken, so ist er nicht einmal im Stande einen Begriff als solchen (abstract) sich zu denken. Er weiß nur, daß ein schöner Gegenstand schön ist; fühlt die Wirkung des concreten Schönen, aber die innere geistige Gestalt, die Idee

desſelben, vermag er nicht in ſich zu erblicken. Es kann alſo dies Geſpräch auch keinesweges zu einem beſtimmten Ergebniſſe (poſitiven Reſultaten) führen, ſondern nur ein negativ dialektiſches ſein, und offenbart, ſo wie viele andere, nur die Schwächen und die Untauglichkeit der Sophiſten in einer beſondern Richtung und neuen Form. Das Schöne iſt alſo auch hier wieder nicht der Zweck des Geſprächs, ſondern nur der Stoff, der Gegenſtand, das Mittel für den wahren Zweck und eigentlichen Inhalt: nämlich die dünkelhafte Unwiſſenheit der Sophiſten.

Da aber alle dieſe Irrgänge viel bedeutſamer, anziehender und verſtändlicher werden, wenn wir uns auf einen Standpunkt ſtellen, von dem aus wir die rechten Wege, die zum Ziele führen, überſehn, — und die eben auch Platon mit aller Klarheit überſchaute, wo es dann auch um ſo leichter war ſpielend den verblendeten Sophiſten in den Nebenwegen umherzutummeln, ſo verſuchen wir möglichſt kurz den geſuchten Begriff des Schönen hier anzugeben *). Was jedoch Sokrates am Schluß des Geſpräches, als Ausbeute desſelben davon trägt, das Verſtändniß des Sprichwortes: „Schwer iſt das Schöne," das iſt bis auf die Gegenwart noch ein Gewinn, ſolches einzuſehen; denn bis jetzt iſt immer noch die Erklärung des fraglichen Begriffs eine eben ſo ſtreitige, als eine ſchwierige Sache. Oft iſt ſchon das Εὕρηκα! ausgerufen worden und oft wird es wohl noch erſchallen. In der Hauptſache aber ſind, wie in ſo vielen anderen Begriffen, gar Manche doch einig, von den Indern und Hellenen an bis auf den heutigen Tag.

Als ein Beiſpiel eines ſolchen glücklichen Fundes, wollen wir nur einen der neueſten von einem Ritter von Braunthal nennen, der in einer Kunſtlehre „für äſthetiſch gebildete Da-

*) Unſerem Plane getreu, ſoll auch hier nicht eine Zuſammenſtellung der platoniſchen Lehre aus andern Werken desſelben entlehnt, gegeben werden; das bleibt einer ſpäteren Zeit aufbewahrt. Das hier folgende wird dem aber wenigſtens nicht widerſprechen.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

men" im Jahre 1830 niederlegt und vom Morgenblatt als die beste Definition des Schönen gepriesen und wohlmeinend auch der ästhetischen Männerwelt ans Herz gelegt worden ist. Sie lautet also: „Schönheit ist die in endlicher Form angeschaute Befriedigung unserer unendlichen Sehnsucht nach Seligkeit." Daß dies den ästhetischen Damen ganz gut gefallen werde, wie so manches hier unserem Hippias, läßt sich begreifen. Zuerst enthält diese Erklärung gar bedeutsame bunte Wörter, die durch ihren wunderlieblichen Klang schon etwas betäuben können: „Form, Anschauung, Befriedigung, Sehnsucht, Seligkeit." Dann sind diese Wörter zu einer schwülstigen Redensart verbunden, wie man sie so häufig von den dichterischen, schwärmenden, faselnden Philosophen hört, und die in ähnlichem Zustande sich befinden, die können sie auch nur entzücken. Um nur einiges zu erwähnen, so ist die angeschaute Befriedigung einer Empfindung ein Seitenstück zu der bekannten: „gefrornen Musik." Dann ist es gewiß eine treffliche Definition ad hominem, denn da die ästhetischen Frauen sich auch oft genug das schöne Geschlecht genannt hören, so wird ihnen dies hier gleich beifallen, daß ihr Geschlecht, und dann jede einzeln, die Schönheit in „endlicher Form" ist. Ferner käme heraus, daß der, welcher sie anschaut, dadurch die angeschaute Befriedigung seiner unendlichen Sehnsucht nach Seligkeit, gewönne. Sie könnten damit die Erklärung des Hippias: „das Schöne sei ein schönes Mädchen" (S. 287) in Verbindung bringen und jene nur idealisirt, romantisirt glauben. Aber aus dem stolzen Selbstgefühl würde der unbequeme und ungeschliffene Frager und Einredner des Sokrates sie sofort herausreißen, wenn er mit seinen Consequenzen auf das Triviale hinab, angezogen käme und ihnen zeigte (S. 288) daß eine schöne Stute, oder gar ein schöner Topf, eben auch „eine angeschaute Befriedigung der unendlichen Sehnsucht nach Seligkeit" gewähren müßte. Statt uns aber in eine ernste Widerlegung dieser bewundernswürdigen Erklärung einzulassen, die wir nur als ein Seitenstück zum Hippias anführen wollten, versuchen wir von zwei Seiten her den Begriff zu fassen und

so uns seiner völlig bewußt zu werden. Zuerst analysiren wir ihn und führen ihn durch mehre Stufen hindurch:

1) Die des Sprachlichen. Aus einer Wurzel sind viele, und zunächst folgende Wörter im Deutschen hergetrieben worden: sein, sehn, scheinen, schön. Von der Sinnlichkeit hebt die Sprache an, und so fällt die Existenz, das Sein, zuvörderst mit dem Sehen zusammen. Sodann wird die Wirkung des Lichtes empfunden und bemerkt, daß durch dasselbe das Sehen vermittelt wird, und die Wörter Schein und erscheinen bezeichnen dieses. Bald aber wird mit Schein auch der Nebenbegriff der Täuschung verbunden werden, da der reale Inhalt diesem Lichtreize nicht immer entspricht. Endlich wird dies Gesehene, als Erscheinung, auf uns eine Wirkung hervorbringen, die dann, von unserer Subjectivität aus bestimmt, als schön, gefallend, anziehend, oder häßlich, mißfallend, abstoßend, bezeichnet wird.

2) Der gewöhnliche Sprachgebrauch. Es wird hier nur das Subjective festgehalten und alles was uns gefallend, reizend, angenehm erscheint, auch schön genannt, nämlich nicht allein was vom Auge aufgenommen wird, wie Form, Farbe, Glanz, sondern auch alles durch die andern Sinne Wahrgenommene, also ein schöner Geruch, Geschmack, Ton. Weiter wird es denn auch auf das sittliche und das Gedachte übertragen: schöne Handlungen, schöne Gedanken u. s. w.

3) Die engere und wissenschaftliche Bedeutung. — Der Begriff der Kunst ist hier mit zu berühren. Kunst bedeutet, im weitesten Sinne, jedes Können, im Gegensatz des Wissens, (Theoretischen), aus welchem sie (als das Practische) hervorgeht, so wie auch wieder beide der Natur gegenüber stehn, sofern diese als ein bewußtloses Schaffen, ein unmittelbares nach blinden Gesetzen sich gestaltendes Werden erscheint. Geschieden werden sodann die gesammten Erzeugnisse der Kunst in zwei Theile: die niedern, dem gemeinen Bedürfnisse, und einem äußern Zwecke dienenden, und diejenigen welche nur der Ausdruck oder die Versinnlichung einer mächtigen, höhern Empfindung, oder des reinen Ge-

dankens erſtreben. Dieſe letzten bedürfen ſodann eines Mittels zur Verſinnlichung, oder zur Darſtellung ihres Inhaltes, — des Gefühls oder beſtimmten Gedankens, — und von allen Sinneswerkzeugen ſind nur das Auge und das Ohr fähig vollſtändig dieſe Kunſtprodukte als Vorſtellung der Seele wieder zuzuführen (denn nur ſehr unvollſtändig würde etwa mittels des Getaſtes ein plaſtiſches Kunſtwerk zur innern Anſchauung gebracht; und durch Geſchmack oder Geruch iſt es gar nicht möglich irgend eins der Mittel der Verkörperung und Mittheilung der Empfindungen oder Gedanken: durch Töne, Worte, Farben, Stein u. ſ. w. dem Innern zuzuführen). Dieſer Theil der Kunſt nun wird dann auch, durch das Beiwort ſchön beſtimmt, ausgeſchieden, oder auch nur Kunſt vorzugsweiſe genannt. Das Schöne nun bezieht ſich auf die Form, die hier nicht ſowohl eine ſubjectiv, als vielmehr eine objectiv ſchöne ſein ſoll, d. h. es iſt jener Inhalt in einer ihm angemeſſenen und auch an ſich, durch nothwendige Geſetze geregelten und beſtimmten Form darzuſtellen. Die Form aber iſt nicht bloß als Begrenzung, Geſtalt für das Auge, ſondern auch (dieſer analog) als jede Weiſe der Einheit eines Mannigfaltigen (als Stoff oder Gehalt) zu faſſen, und alſo auch der Töne für das Ohr und der Vorſtellungen für den inneren Sinn, (wie z. B. die logiſchen Formen und die Geſtaltungen der Phantaſie).

Sofern man aber die Natur nicht als ein Todtes, durch ein zufälliges Zuſammenſtoßen mehrer blinder Geſetze entſtehend denkt, ſondern als eine lebendige Schöpfung, als das Werk eines bewußten Geiſtes, d. i. des göttlichen Werkmeiſters, ſo wird ſie eben auch zu einem Kunſtwerk, und zwar zu dem erſten und größten, während die menſchlichen Kunſtwerke nur als kleinere, nach menſchlichem Maaßſtabe geſtaltete, und in ihrer Vereinzelung, Nähe und Kleinheit auch leichter von den Menſchen begriffen, erſcheinen. Jenes große wird ſeiner Weſenheit nach als Vorbild genommen; (daher die Forderung der Natürlichkeit; im rechten Sinne, eine völlig begründete, nothwendige, bei einem menſchlichen Kunſtwerke).

Wenn in der Natur auch das Vereinzelte in der Nähe und für sich betrachtet, nach unserm menschlichen Maaßstabe, nicht leicht schön erscheint, so ist es das Ganze um so mehr für den, welcher dieses nur zu beschauen versteht — was immer nur unvollkommen geschehen kann, denn wo wäre für unsere sinnlichen Kräfte der Standpunkt, der es in seiner Einheit und Größe vor sich ausgebreitet erblicken ließe; wo das leibliche Auge, das es zu umspannen vermöchte! Nur das innere Auge kann versuchen aus den einzelnen kleinen Theilchen, die es durch das sinnliche Auge empfangen hat, jenes unendliche Bild sich zusammen zu setzen, und durch die Einbildungskraft zu ergänzen. Es wird dann auch das, was von jedem Kunstwerke gefordert wird: ein tiefer bedeutender Inhalt und dessen Darstellung, Versinnlichung, leicht darin erkannt werden; und zwar mit der ehrfurchtvollsten und entzückendsten Bewunderung und Demuth vor dem ewigen Künstler. Wie herrlich und das Gemüth aufs mächtigste bewegend, ist schon die Anschauung der ruhigen Natur! Wie großartig aber, und alle Schöpfungen irdischer Künstler überragend, zeigt sich das unendliche Weltepos der Geschichte mit allen seinen einzelnen Dramen, die es zugleich als organische Glieder in sich enthält! Freilich aber gehört dazu ein lange geübtes und wohl bewaffnetes Auge, um die wirklichen, wahren, geistigen Gestalten (Ideen) hier zu erblicken! — Demnach ist das vereinzelte Naturschöne wohl verschieden von dem Kunstschönen; dies ist selbstständiger, abgeschlossener, concentrirter; es tritt der lebendig einheitlich es durchdringende Gedanke deutlicher hervor und es erscheint bestimmter aus ihm als seinem Produkt hervorgegangen; es bietet sich leichter der Auffassung des äußeren, wie des inneren Sinnes, dar. Aber für die Formen in beiden, um schön zu sein, sind dieselben Grundgesetze: Symmetrie, Harmonie, Einheit, Reichthum, Mannigfaltigkeit, Maaß u. s. w.

So hätten wir in bloß abstrakter Weise die Kunst, und näher die schöne Kunst, so wie das Schöne an sich, erkannt und in den verschiedenen Bedeutungen durchwandert. In der höchsten, also bedeutet es überhaupt die Angemessenheit,

Gesetzmäßigkeit der Form, die in ihrer Vollendung nur mit dem Inhalte in Einheit und Gleichgewicht und ihm entsprechend gedacht wird; aber es kann auch ein Mißverhältniß zwischen beiden obwalten, so daß ein bedeutsamer Inhalt in irgend welchen Beziehungen nicht eine gleich schöne Form erhält, so wie ein dürftigerer, niederer Inhalt in eine reizendere schönere Form gekleidet werden mag. — Es wird aber ferner das erscheinende Schöne, auch von der Subjectivität der Völker und Zeiten und Individuen mannigfach modificirt, rein objective Gesetzmäßigkeit nirgends völlig bewahren. Andererseits ist es auch wieder nicht völlig zu erreichen das Schöne aus dem bloßen Gefühle herauszuheben und es überall auf seine bestimmten Gesetze zurückzuführen, d. h. sie zu erkennen und ihrer sich völlig, bis ins Kleinste hinein, im besondern Falle bewußt zu werden.

Zum Zweiten wollen wir uns nun bemühen den Begriff des Schönen, so weit es hier möglich ist, genetisch und speculativ in der Kürze zu entwickeln.

a) Von der Vernunft haben wir zunächst auszugehen, welche das Göttliche, der Geist im Menschen ist. Zunächst ist sie dann nur als Vermögen (potentia) zu fassen, und so als eine unentfaltete Einheit. Sodann setzt sie sich durch äußern Reiz und durch die inwohnende, sie selbst bewegende (immanente) Kraft in Thätigkeit und entfaltet sich, in folgenden Richtungen hin, weiter und weiter hinab mit den irdischen Stoffen sich immer mehr verbindend und in diesen und durch sie sich die Wirklichkeit gebend, in die Erscheinung tretend.

b) Die erste Spaltung, in welche die Vernunft bei ihrem Wirklich- und Thätig-Werden (actu) sich aus einander begiebt, ist 1) der Gedanke, — die Idee, oder das Wahre; oder der Inhalt und das Wesen, das innere eigentliche Sein der Sache und 2) die Erscheinung, die Realisirung, die Form d. i. das Schöne im Gebiete der Kunst.

c) Die in die Erscheinung tretenden Ideen haben aber ferner vielfache Momente (oder Kategorien) an sich, wie z. B. den Stoff überhaupt, seine Arten; die Zwecke; das Nü-

zen u. s. w.; dann aber sind es auch ihre Form, Begrenzung, Farbe, die sie zum Wahrnehmbaren machen.

d) Wenn nun eine geistige Kraft gesetzt wird, die etwas erzeugt, einer Idee eine Wirklichkeit giebt, und dies Können in verschiedenen Beziehungen zu fassen ist, so wird die Kunst, im engen Sinn, und näher die schöne Kunst, einem reinen Gedanken; — ohne Nebenbeziehung des Nützlichen, des Zweckes, Gebrauches u. s. w. sondern nur als einem wahren an sich, — eine Form verleihen. Dann ist die Schönheit die gesetzlich nothwendige Form, deren es empirisch aber mehre, nach verschiedenen Beziehungen hin, für denselben Gedanken geben kann. Demnach wird ein Vereinzeltes an sich Häßliches z. B. ein Thersites, doch in dem Ganzen, als zu der Verwirklichung des Gedankens nothwendig und in Verbindung und in Einheit mit dem Uebrigen, für schön gelten.

e) Noch eine andere Beziehung des Wahren ist aber hinzu zu fügen, die auf die Gesinnung und das Handeln gerichtete (das Praktische, gegenüber dem Theoretischen,) wo es den Namen des Guten überhaupt empfängt. Weiter bietet noch das Gute die Seite dar, 1) welche auf das Göttliche hingerichtet ist, das Fromme; 2) so wie die auf das Irdische, das wieder als das Sittlich-Gute — die σωφροσυνη — überhaupt, und das Gerechte, innerhalb der Idee des Staates, sich unterscheidet. Daher sind diese alle: das Wahre, das Gute und das Schöne, aus einer Wurzel, der Vernunft, hervorgewachsen auch innig und unauflöslich mit einander verbunden.

Dieses nun in den Haupttheilen übersichtlich zusammengestellt, ergiebt folgendes:

Die Vernunft

als Gedanke, Inhalt: das Wahre	als Erscheinung, in der Form: das Schöne.

als Gewußtes: Erkenntniß, Weisheit.	als Handlung, (Wille, That:) das Gute.

Analyse.

Sokrates. Hippias.

Einleitung. — I. Des Hippias Dünkelhaftigkeit und des Sokrates Spott. — Die Erwähnung einer schönen Rede des Hippias erinnert den Sok. daran, wie ihn die Frage: „Was das Schöne sei," einst in Verlegenheit gesetzt habe, und er will vom Hippias jetzt darüber belehrt sein.

(281) Hippias erklärt, deshalb so selten nach Athen kommen zu können, weil seine Vaterstadt Elis ihn zu allen wichtigen Gesandschaften gebrauche; worauf Sok. ihn preist, daß er so weise und vollkommen sei, um nicht allein für Geld die Jünglinge zu belehren und ihnen noch größeren Gewinn zu gewähren, als er selbst daraus zieht, sondern auch noch in Staatsangelegenheiten seinem Vaterlande so nützlich zu werden. Aber, fragt er, wie kommt es, daß jene alten, so berühmten Weisen, Pittakus u. s. w. bis auf Anaxagoras herab, alle, oder doch meist, sich der Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben? — Doch wohl weil sie nicht fähig waren zugleich für das Gemeinsame und das Eigene mit ihrer Einsicht auszureichen. — Da möchte also, meint Sok., eben so wie in den andern Künsten, im Vergleich mit den frühern Meistern, die neuern besser sind, auch die Sophisten die alten Weisen übertreffen; und so
(282) würde Bias, wenn er wieder auflebte, eben so wie Dädalus, nur Lachen erregen. Hip. findet zwar, daß es so sei; jedoch preist er die Alten wohl noch mehr als die Zeitgenossen, aus Scheu vor den Lebenden und vor den Todten. — Sok. sieht sich auch gezwungen ihm beizustimmen und jenen Fortschritt ihrer Kunst zu bekennen, da er ja am Sophisten Gorgias gesehn, wie er so tüchtig sei die Angelegenheiten der Leontiner zu führen, zum Staunen der Athener zu sprechen, und für Geld die Jünglinge

zu unterrichten [1]). Gleiches ist auch vom Prodikos aus Ceos zu rühmen. Die Alten aber waren so einfältig, kein Geld zu nehmen, noch ließen sie sich vor der Menge hören. Jene beiden aber, so wie Protagoras, haben mehr Geld verdient als je ein anderer Meister irgend einer Kunst. — Da meint denn Hip., das sei noch nichts dagegen, was er verdient habe; was denn Sok. für einen Be-
(283) weis seiner und der andern jetzt lebenden Sophisten Weisheit anerkennt. Die Alten wären aber dann recht einfältig gewesen, wie z. B. Anaxagoras, der über den unklugen Eifer für die Weisheit sein großes Vermögen ganz zerrüttet habe; und so auch Andere. Der Weise aber muß zuerst für sich weise sein d. h. Geld gewinnen. Wo aber hat Hip. das meiste Geld verdient? Etwa in Lacedämon? — Nein, dort gar nichts. — Darüber ist Sok. verwundert, denn seine Weisheit muß doch die, welche sie von ihm durch Umgang erwerben, in der Tugend fördern; die in Sicilien habe er nun zu bessern vermocht, die in Lacedämon aber nicht. Es müßten denn die Lacedämonier keine Lust gehabt haben besser zu werden, oder aus Geldmangel seiner Belehrung entbehren mögen; oder, wenn das nicht, so vermöchten sie wohl selbst ihre Söhne besser zu unterrichten; oder war er nicht im Stande die Lacedämonier zu überreden, daß sie bei ihm bessere Fortschritte in der Tugend machen würden, weder die Väter noch die
(284) Söhne; nun müßte aber doch in einem so wohlgeordneten Staat die Tugend am geachtetsten sein; und Hippias bringt sie ja besser als irgend ein Anderer bei. Wie aber in Thessalien ein in der Reitkunst am besten Erfahrner vorzüglich geehrt und belohnt werden würde, so müßte auch ein so vorzüglicher Tugendlehrer besondere Geltung und Lohn in Lacedämon, wie in andern wohlgeordneten Staaten Griechenlands, gewinnen. Oder soll man glauben, daß dies mehr in Sicilien der Fall sein werde? — Hip.

---

1) Es sind bis hieher die Gedanken zusammengedrängt: a) Dünkel und Eitelkeit der Sophisten; b) stete Rüge Platons: Alles verstehn und thun zu wollen; c) der Aberglaube und die Lügenhaftigkeit der Sophisten. d) Die ironische Bewunderung ihrer und der Neueren überhaupt, die sich hier weiter auch fortsetzt.

meint, es sei nicht die Art der Lacedämonier, ihre Einrichtungen zu ändern, oder auf andere, als die übliche Weise, ihre Söhne zu unterrichten. — Also, bemerkt Sok., wäre es nicht Sitte der Lacedämonier richtig zu handeln, wenn sie ihre Söhne besser unterrichteten. — Dem stellt Hip. nur entgegen, daß die Gesetze ausländischen Unterricht verböten, sonst würden sie ihn vor Allen Unterricht ertheilen lassen, da sie ihn gern hören und sonst ihre Gunst ihm beweisen. — Dann wäre aber das Gesetz doch ein Verderben für den Staat. Diejenigen, die Gesetze geben, sehn diese als das größte Gut an; und die, welche das Gut nicht gewähren, haben in dem Gesetzlichen und dem Gesetze geirrt. Also wird das Nützlichere auch für das Gesetzmäßigere gehalten werden müssen. Da nun des
(285) Hip. Unterricht der nützlichere für die Lacedämonier wäre, so müßte er auch als der gesetzmäßigere erscheinen, und gesetzwidrig handeln also die Lacedämonier, wenn sie dem Hip. nicht Geld geben und ihre Söhne nicht überlassen. — Das giebt Hip. zu, da dies zu seinem Vortheile geredet scheint. — Sok.: Also finden wir die Lacedämonier als Uebelthäter. Aber worüber hören sie dich gern reden? — Weder über die Sterne, noch über die Meßkunst u. s. w., aber wohl hören sie ihn über Geschlechter der Heroen und Menschen, über die frühern Niederlassungen und die Alterthümer überhaupt. Und auch in der Gedächtnißkunst ist er geübt, so daß es ihm leicht ist 50 Namen, die
(286) er einmal gehört hat, zu behalten. Aber nicht bloß mit Ammenmährchen unterhält er sie so, wie Sok. meint, sondern auch schöne, der Jugend nützliche Gegenstände habe er kürzlich dort abgehandelt. So habe er eine, besonders in Hinsicht der Worte, treffliche Rede gehalten, die so begonnen: „Nachdem Troja erobert worden, fragte Neop„tolemus den Nestor, welches die wahren Beschäftigungen „seien, durch welche ein Jüngling am berühmtesten werde.“ Nestor giebt dem Neoptolemus dann viele gute Anleitungen. — Hip. will diese Rede auch hier vortragen und ladet den Sok. dazu ein; auch Andere soll er noch mitbringen, die solche zu beurtheilen verstehn. — Dazu zeigt Sok. sich bereit, aber er wird dadurch erwünscht an die

Frage erinnert, die ihn kürzlich in Verlegenheit gesetzt hat: „Woher er denn wisse, was schön und häßlich; und ob er wohl zu sagen vermöge, was das Schöne ist.“ — Da sei er aber verschämt weggegangen und habe sich bei einem der Weisen Belehrung suchen wollen. Gar erwünscht komme ihm nun Hip. der das doch gewiß, als ein Geringes unter seinen vielen Kenntnissen, wissen werde. — Das ist dem Hip. nur ein gar Kleines. — Der erfreute Sok.
(287) bittet aber nur noch, daß ihm erlaubt sei, manchmal die Rede durch Einwendungen zu unterbrechen, wie Jener, der ihm die Frage vorgelegt, sie ihm gemacht habe, damit er recht gründlich belehrt werde.

Die Abhandlung selbst. — II. Erste Erklärung des Hippias: „Ein schöner Gegenstand ist schön, d. i. was schön ist, wird sofort als solches erkannt. — Aber es sollte gesagt werden: Wodurch Alles schön wird; nicht aber was schön erscheint.

Jener würde nun also, wenn die besagte Rede beendet worden, gewiß nur nach dem Schönen gefragt und etwa gesagt haben: Die Gerechten sind durch die Gerechtigkeit doch gerecht? Und so ist die Gerechtigkeit doch etwas. So ist es auch mit der Weisheit und dem Guten, und sie sind also etwas, und nicht können sie nicht sein. Also ist auch alles was schön ist durch das Schöne schön, und das Schöne ist also auch etwas. Was ist nun das Schöne? — Aber, spricht Hip., Jener will ja doch wissen: was schön ist; und das ist endlich auch von dem Schönen nicht verschieden [2]). — Das muß Hip. freilich besser wissen als

---

[2]) Es handelt sich hier um die bekannten Lehren: daß die Ideen, die unsichtbaren Wesenheiten der Dinge, diese zu dem machen, was sie in der Wirklichkeit sind und wovon sie den Namen tragen, so wie, daß diese Ideen (Begriffe) wirklich da sind (existiren). So ist eine fromme Handlung nur durch die innewohnende Idee des Frommen eine fromme Handlung. Hip. aber wird nicht den Unterschied der Idee — des Was, Wesens — und der Erscheinung — des daß — in welcher jene enthalten ist, gewahr, es ist ihm der concret gewordene Begriff, d. i. die Erscheinung desselben, als solche, der Begriff an und für sich. Er schauet nur, zum abstrakten und speculativen Denken kommt er nicht. Vergl. Phädon S. 76. Anm. 4.

Sok., aber Jener fragt doch einmal nicht: was schön ist; sondern: was das Schöne ist. — Auch das will Hip. so beantworten, daß jener nichts dagegen einwenden könne. In Wahrheit ist es dies: ein schönes Mädchen ist
(288) schön [a]). Das ist unwiderlegbar, da Jeder es einräumen muß, daß es so ist. — Sok. giebt das gern zu, aber jener Lästige würde ihn doch gewiß fragen: „Wenn es ein Schönes an sich (αὐτο το καλον) giebt, so wird alles das, was du schön nennst, dadurch doch schön sein?" und er (Sok.) müßte dann antworten: Wenn ein schönes Mädchen dies Schöne an sich ist, so würde durch ein solches alles schön sein [b]). — Hip. meint, es werde jener nicht wagen, zu widerlegen, daß das schön ist, was Sok. schön nennt (d. h. einen bestimmten, schönen Gegenstand) oder, wenn er es thäte, sich lächerlich machen. — Ob er sich lächerlich machen werde, entgegnet Sok., wird die Sache

---

[a]) Hip. meint, daß es einerlei sei zu sagen: Was (d. h. welcher Gegenstand) schön ist, und: was das Schöne selbst, d. i. das Wesen, die Idee des Schönen (die Schönheit) ist. Dann ist es ganz richtig eins von dem vielen Schönen d. h. ein Beispiel, eine Erscheinungsweise, zu nennen. Es ist ungefähr dasselbe wie beim Euthyphron, der den Begriff des Frommen angeben soll, und dann eine fromme Handlung nennt. Dies hier klingt nur etwas alberner. Aber man betrachte es nur so, und es wird verständlicher sein. Dieser Satz wäre nämlich ganz richtig: Alles was schön ist, ist — durch das Schöne — schön. Da dem Hip. aber das Schöne an sich, und ein bestimmter Gegenstand, der schön ist, für dasselbe gilt, oder vielmehr der Begriff an sich ganz unbekannt bleibt, so fällt aus jenem Satz heraus: durch das Schöne. Er heißt dann: Alles was schön ist, ist schön, d. h. es ist nichts weiter von dem Schönen auszusagen, sondern wo es erscheint — was schön ist — da ist es nur anzuerkennen und auszusprechen: es ist schön. — Ferner ist für: „Alles" auch eben so sehr ein jeder beliebiger einzelner Gegenstand zu setzen, denn was von Allem gilt, gilt auch von jedem Einzelnen, also ergiebt sich: Ein Mädchen was schön ist, oder: Ein schönes Mädchen ist schön.

[b]) Da Sok. das Schöne an sich, die Idee, setzt, (welche aber Hip. nicht begreift, und auf sie seine Antwort nicht eingerichtet hat), so kommt natürlich der Unsinn heraus, daß ein schönes Mädchen die Idee des Schönen sei. — Hip. hatte dies ja genannt, als er nach der Idee gefragt wurde, und da Sok. dieses Beispiel als Antwort auf seine Frage erhielt, so konnte er, Jenen zu verspotten, dieser Antwort sich gleich der wirklichen, wahren, in den weiteren Anwendungen bedienen.

selbst (der Begriff derselben, αὐτο,) zeigen; gewiß aber wird jener die Widerlegung wagen und solches sagen: Doch auch eine schöne Stute ist schön, und eine schöne Leier, und auch ein schöner Topf, sofern sie eben schön sind? — Ein solches Gefäß, meint Hip. sofern es schön gearbeitet ist, sei schön, aber die Sache selbst dürfe im Vergleich mit Pferden, Mädchen u. s. w. nicht für schön gelten *). — Demnach würde das hier gemeint, spricht
(289) Sok., was Heraklit sagt, daß der schönste Affe häßlich wäre im Vergleich mit einem Menschen, und auch der schönste Topf einem Mädchen gegenüber häßlich. Aber dann wäre ja ein schönes Mädchen, mit einer Göttin verglichen, auch häßlich, und eben der Heraklit sagt auch, der weiseste Mensch erscheine gegen Gott nur als ein Affe, sowohl an Weisheit, als an Schönheit. — Dann aber möchte jener rügen, daß nach dem Schönen an sich gefragt sei, jetzt aber etwas genannt worden, was eben so wohl schön, als häßlich sei. — Da Hip. hier nichts Unrechtes in den Antworten erkennt, so fragt Sok.: Ob er dieses dann nicht richtig geantwortet hätte, wenn er gefragt worden wäre, was schön und häßlich zugleich ist. Und ob ihm noch dünke, daß das Schöne an sich — wodurch alles Uebrige geschmückt und schön erscheint, wenn zu ihm dieser Begriff (εἶδος) hinzukommt, — ein Mädchen, oder ein Pferd, oder eine Leier sei?

*) Es liegt hier das richtige Gefühl von der Wahrheit zum Grunde: daß das Schöne im wissenschaftlichen, engeren Sinne nicht ohne den Inhalt zu fassen sei (S. die Einleitung.) Es ist die ergänzende Hälfte zu jenem, bildet eine Einheit mit ihm; keines ist wirklich da, ohne das Andere. Aber hier sollte von dem Inhalte eben nicht die Rede sein und die oberflächliche Angabe, durch den Vergleich den rechten Inhalt herauszufinden, führt auf das von Sok. zunächst gefolgerte Ergebniß. Es ist überhaupt eine schwierige Frage, welcher von dem gesammten möglichen und wirklich verbrauchten Inhalt wirklich dem Gebiete der Kunst zufallen dürfe. Da er sich von einem Niedrigsten, bis zu einem Höchsten in einer ganz allmählig aufsteigenden unendlichen Reihe darlegt, so würde es immer schwierig sein die Grenzen haarscharf zu ziehen. Es würde immer, zwischen dem Gebiete der Kunst und des Andern, eine breitere Strecke als neutrales oder gemeinschaftliches Gebiet zugestanden werden müssen. Es verhält sich hiermit so, wie mit dem, wo der Sorites, oder Calvus, aus der Logik, angewandt werden kann.

III. Zweite Erklärung des Hippias: Was alles schön macht, ist das Gold. Da dies aber nur sofern sich als solches erweist, als es sich für die Sache schickt, so macht es nicht unbedingt schön, (und ist noch weniger der Begriff des Schönen selbst).

Wenn es jenem Frager, entgegnet Hip., nur darauf ankommt, zu hören, wodurch alles schön gemacht wird, so kann er dann nichts einzuwenden haben, wenn man ihm als solches das Gold nennt [6]). — Keineswegs glaubt
(290) Sok., daß er damit zufrieden gestellt sein, sondern weiter sprechen werde: Phidias ist doch ein großer Meister? Und der müßte das Schöne doch nicht gekannt haben, da er der Athene Augen, Angesicht, Hände und Füße aus Elfenbein, und nicht aus Gold gemacht hat [7]), was er doch hätte thun müssen, wenn das Gold Alles schön macht. — Das wäre nicht nöthig gewesen, meint Hip. da Elfenbein auch schön ist. — Wenn das ist, so hätte er die Sehe auch aus Elfenbein und nicht aus Stein machen müssen. Oder ist etwa ein schöner Stein auch schön? — Allerdings, wenn er sich schickt (πρεπῃ). — Also werden Elfenbein und Gold auch nur, wenn sie sich schicken, etwas schön machen, wenn aber nicht, dann häßlich. Und so

---

[6]) Da Jener sagt: „durch das Schöne (den Begriff) wird jedes, was schön genannt wird, erst schön," und nun hören will, als was dies Schöne (an sich) näher bezeichnet und erklärt wird, so kann Hip., dem jener Begriff selbst, wie überhaupt das eigentliche Verständniß von dem, was jener will (die Idee) abgeht, nichts Anderes für das Rechte (Gemeinte) halten, als dasjenige, was ihm und den Meistern als ein unbedingt Schönes — in der weitesten gewöhnlichen Bedeutung, d. i. Angenehmes, Nützliches, Gutes, äußerlich, materiell genommen — erscheint. Da ihm nun Sok. auf die Art nicht ankommen konnte, daß er ihm ein äußerlich Allgemeines und dazu nur relativ Schönes wie das Gold, dem innerlich und absolut Allgemeinen oder der Idee gegenüber als unbedingt und dem Begriffe nach unwahr nachwiese: so bleibt ihm nichts übrig, als in dem Folgenden die Unwahrheit in der Anwendung auf einen besonderen Fall, und eben auch so äußerlich, und zugleich als ein Anschauliches genommen, so wie es dem Hip. begreiflich wird, darzuthun.

[7]) Nämlich die Statue der Minerva im Parthenon in Athen, wo die hier genannten (die nackten) Theile von Elfenbein, die andern, (die bedeckten) wie z. B. das Gewand, aus Gold gemacht waren.

wird also das, was sich für etwas schickt, es schön machen. — Was für ein Quirl wird sich denn nun schicken, einer von Gold, oder von Feigenholz, für jenen schönen Topf (S. 288.) mit schönem Brei gefüllt? Doch offenbar der von Feigenholz, denn er giebt dem Brei einen besseren Geruch, zerschlägt auch nicht so leicht den Topf, wie ein
(291) goldener u. s. w. Also wäre auch der von Feigenholz schöner, und es käme dann heraus, daß Gold um nichts schöner ist als ein Stück Feigenholz.

IV. Dritte Erklärung des Hippias: Was unbedingt und an Allem schön sein soll, ist Reichthum, Gesundheit, Ehre, langes Leben, glänzende Bestattung. Was aber auch nicht als wahr sich erweist.

Da er also ein Schönes wünschte, was nie und nirgends häßlich erscheint, so nennt ihm Hip. als solches: den reichsten, gesundesten, geehrtesten Mann in Hellas, der ein hohes Alter erreicht und nachdem er seine Eltern schön bestattet hätte, wieder von seinen Nachkommen schön und prunkvoll beerdigt worden wäre. — Wunderbar und seiner würdig habe Hip. das vorgebracht, aber der Frager würde
(292) den Sok. doch darüber verlachen und vielleicht selbst schlagen, wenn er so weit von dem eigentlichen Gegenstande der Frage: „Was das Schöne an sich ist?" abirrte *). In Hinsicht auf die letzte Erklärung aber würde er dann sagen: Das Schöne wird jenes immer sein, und ist es auch immer gewesen. Also ist es für den Achill auch schön nach seinen Ahnen begraben zu werden, und auch für Aeakus, für Andere, die von den Göttern abstammen,
(293) und für die Götter selbst? — Da es aber für die Götter und die Heroen nicht als wahr zugegeben werden kann, so wäre es damit so schlimm wie mit dem Mädchen und dem Topf, und es wäre noch lächerlicher, denn es ergäbe

*) Dort war im Golde eine Sache genannt, hier ist es das sinnliche Glück des Lebens und Sterbens. Er kommt immer weiter ab, indem hier von einer Form gar nicht die Rede ist, sondern nur von Zuständen und von durchaus nicht allgemein anwendbaren Begriffen. Die folgende Widerlegung ist auch nur kurz und mehr scherzhaft, nur auf einzelnes, zunächst das Sterben, gerichtet. —

sich, daß es für Einige schön, für Andere nicht schön wäre. So wird also die Frage nicht beantwortet.

V. Sokrates will dem immer weiter Abirrenden nun nachhelfen. Erster Vorschlag desselben: das Schöne als das Schickliche zu erklären (was vorher berührt worden S. 290).

Manchmal aber habe jener Fremdling dem Sok. dies und jenes vorgelegt und ihn gefragt, um so seiner Unerfahrenheit und Unwissenheit aufzuhelfen. So würde er z. B. hier gesagt haben: Auf die Art zu antworten, höre auf, denn das ist zu leicht zu widerlegen. Ueberlege aber dies, ob wir nicht schon etwas berührt haben, was das Schöne wäre: „Das Schickliche an sich (selbst, αὐτο τουτο το πρεπον) und die Natur des Schicklichen," nämlich, und ob dies nicht auch das Schöne ist. — Hip.
(294) stimmt dem bei; aber es muß, meint Sok., weiter untersucht werden, ob es auch richtig sei. Entweder wird dies Schickliche ein Jedes, dem es beiwohnt, schön zu sein auch scheinen lassen, oder wirklich es schön machen, oder keins von beiden. Wenn nun etwas nur schön scheinen macht, wie z. B. wenn schöne Kleider einen zum Lachen Häßlichen schöner machten: so würden sie dadurch nicht das Gesuchte erhalten, denn dies Schickliche wäre nur eine Täuschung. So wie alle Dinge durch das Große groß sind, sie mögen so erscheinen oder nicht, so soll das Schöne auch Alles wirklich schön machen; demnach kann das Schickliche, was nur schön zu machen scheint, nicht das Schöne sein. — Nehmen sie aber Dasjenige an, was wirklich schön macht, so wird solches auch wieder oft Das nicht als schön erscheinen lassen, dem es beiwohnt, wie z. B. schöne Einrichtungen und Handlungen nicht von Allen dafür gehalten werden und auch nicht immer so erscheinen; ja es erhebt sich sogar nicht selten der heftigste Streit darüber. Demnach würde das Schickliche, welches wirklich schön macht, zwar wohl das Gesuchte sein, aber es würde nicht auch schön scheinen machen. Wollten sie aber das schön scheinen machende Schickliche wählen, so würden sie nicht das Gesuchte erhalten, da dies schön wirklich machen soll. Ein solches

aber, was zugleich etwas erſcheinen und ſein macht, giebt es weder in Hinſicht des Schönen, noch ſonſt wo. Welche der beiden Arten des Schicklichen ſollen ſie alſo ſagen *), daß das Schöne ſei? — Hip. meint das, was ſcheinen macht. — Sok. O Weh! wie ſehr iſt dann das Wiſſen davon, was das Schöne iſt, uns entflohn, da das Schickliche etwas Anderes als das Schöne zu ſein uns er-
(295) ſchiene. — Das giebt Hip. zu, meint aber, wenn er nur etwas für ſich allein wäre, ſo würde er es gleich genau auffinden, was es iſt. — Sok. glaubt das wohl; aber was würde es ihm denn nutzen; jener ginge nachher fort, und der unglückliche Sok. erführe nichts davon. Daher ſoll er es nur gleich und mit ihm zuſammen ſuchen.

VI. Zweiter Vorſchlag des Sokrates: Das Schöne ſoll durch das Brauchbare erklärt werden. Dies iſt aber ein Vermögen zum Guten. Zugleich wäre ferner das Schöne als Brauchbares, eins mit dem Nützlichen. Das Nützliche aber bringt das Gute hervor, iſt die Urſache davon. Jedoch da die Urſache nicht daſſelbe mit der Wirkung iſt, ſo kann auch das Schöne nicht das Gute ſein (indem das Schöne für das Nützliche hier eingeſetzt iſt, ſofern ſie eins wären). Dies können ſie aber keinesweges zugeben, und ſo genügt jene Erklärung auch nicht.

Sok. will wieder eine Erklärung vorſchlagen, aber Hip. möge ja zuſehen, ob er nicht faſele: Das was brauchbar iſt (χρησιμον), ſoll ihnen nämlich das Schöne ſein.

---

*) Hier ſcheint eine Wiederholung zu ſein. Der Hauptgedankengang war nämlich: das angenommene Schickliche müßte entweder jedes, dem es beiwohnt, a) wirklich ſchön machen, es ſo ſein, oder b) es nur ſo erſcheinen laſſen. In dieſem Falle wäre es aber nur eine Täuſchung, die hier nicht ſtattfinden darf. In der Wirklichkeit findet ſich aber beides nicht nothwendig und immer vereint, das wirklich ſchön Sein und ſo Erſcheinen. — Beides iſt aber nöthig. Sollten ſie aber eins nur wählen, ſo entſcheidet ſich Hip., ſeiner ganzen Richtung nach, für den Schein. — Die Wiederholung beſtände nun darin, daß dieſes ſchon eben vorher als das nicht Geeignete verworfen worden iſt. Hier aber ſoll nur des Hip. dialektiſches Unvermögen und ſeine Anſichtsweiſe beſtimmter hervorgehoben und ſodann zu dem Weiteren das Geſpräch fortgeleitet werden.

So ſind doch die Augen nicht ſchön, welche man wohl dafür hält, die aber nicht zu ſehen vermögen, ſondern die, welche es können, und alſo zum Sehen brauchbar ſind. So iſt es ferner auch mit dem ganzen Körper, mit Thieren, Werkzeugen, Einrichtungen u. ſ. w. wenn ſie zu gewiſſen Zwecken brauchbar ſind, ſo nennen wir ſie ſchön; was aber unbrauchbar, das häßlich (ſchlecht, αἰσχρον). Alſo wäre das Schöne als das Brauchbare zu erklären. Aber es iſt doch das, was etwas zu erwirken vermag, ſofern es dies vermag, auch brauchbar; was es aber nicht vermag, unbrauchbar. Alſo das Vermögen iſt ſchön, das
(296) Unvermögen häßlich; die Weisheit dann wohl das ſchönſte, die Unwiſſenheit aber das häßlichſte. Aber es kann doch Niemand etwas thun, was er nicht weiß (verſteht) und was er überall nicht vermag (d. i. kein Wiſſen und kein Vermögen in Hinſicht deſſen beſitzt). Die nun irren und Böſes wider Willen thun, die werden es nicht thun, wenn ſie es nicht vermöchten (kein Vermögen dazu hätten). Wer etwas vermag, der vermag es durch ein Vermögen; und Alle die etwas thun, vermögen es zu thun. Nun aber begehen die Menſchen viel mehr Böſes als Gutes, von Kindheit an, und irren wider Willen; dürfte man alſo ſagen, dies Vermögen und dies Brauchbare zum Böſesthun ſei das Schöne? Demnach wäre das Vermögen und das Brauchbare ſo einfach (ſchlechthin, ἁπλως) nicht das Schöne, ſondern nur wenn ſie etwas Gutes bewirken. Dieſes iſt dann ferner auch das Nützliche (ὠφελιμον) und die ſchönen Körper, Einrichtungen, die Weisheit u. ſ. w. ſind ſchön, ſofern ſie nützlich ſind. Das Nützliche aber bringt hervor das Gute; das Hervorbringende iſt doch die Urſache; alſo iſt das Schöne die Ur-
(297) ſache des Guten. Die Urſache, ferner, und das, wovon es Urſache iſt (die Wirkung) ſind zweierlei; die Urſache, oder das Wirkende bringt das Werdende hervor, — nicht iſt Urſache die Urſache der Urſache, ſondern der Wirkung; — und iſt dann das Schöne die Urſache des Guten, oder bringt es hervor, — um welcher Wirkung oder Werkes wegen es ſich denn auch nur der Mühe lohnt um Einſicht und alles andere Schöne ſich zu bemühen: — ſo kann

man das Schöne den Vater des Guten nennen. Da nun der Vater nicht der Sohn, und dieser nicht jener ist, und so auch die Ursache nicht die Wirkung ist, und umgekehrt, so wäre auch das Schöne nicht gut, und das Gute nicht schön. — Aber dieses gefällt am wenigsten, von allem was sie aufgefunden haben, und so mag diese letzte Erklärung: „daß das Nützliche und das Brauchbare und das Vermögen Gutes zu bewirken das Schöne sei" leicht die lächerlichste von allen gegebenen sein.

VII. Dritter Vorschlag des Sokrates: Das Schöne ist das, was uns ergötzt. Aber nicht alles was ergötzt (nicht alle Lust) ist schön, sondern nur was uns durch Gesicht und Gehör kommt. Das Merkmal dieser Art von Lust (was der Begriff des Schönen, als in beiden Sinneswerkzeugen gleichmäßig enthaltene, denn wirklich sei) wird aber nicht aufgefunden.

So findet sich Sok. wieder rathlos; des Hippias gewünschten Aufschub will er auch nicht dulden, und, von der Begierde nach dem Wissen getrieben, stellt er dann eine neue Erklärung auf: „das Schöne ist das, was uns ergötzt (χαιρειν ἡμας ποιῃ); aber nicht jede Art der Lust (ἡδονας), sondern nur die des Gehörs und des Gesichtes. (298) Schöne Menschen und Kunstwerke, Gemälde, Bildwerke, schöne Töne; die ganze Musik nämlich so wie Reden und Dichtungen, ergötzen uns doch wenn wir sie sehen und hören. — Aber wie sehr diese Erklärung auch den Hip. anspricht, so möchte dennoch jener lästige Frager sofort gegen sie neue Bedenken erheben. Etwa so: Sind schöne Bestrebungen und Gesetze, weil sie durch das Gehör, oder Gesicht, Lust erregen, deshalb schön, oder enthalten sie einen andern Begriff in sich (wegen welches sie schön sind)? — Hip. meint, es werde dies dem Frager vielleicht unbemerkt bleiben, worauf Sok. erwiedert: aber nicht dem, vor welchem er sich am meisten schämte zu faseln und zu thun, als sage er etwas, während er doch nichts sagte, nämlich vor sich selbst. — Uebrigens scheinen sie dem Sok. in dieselbe Verlegenheit mit dem Schönen jetzt gerathen zu sein wie vorher. Nämlich so: Das

von den Bestrebungen und Gesetzen Angeführte, mag bei Seite gelegt werden, da es scheinen könnte gar nicht außerhalb der Wahrnehmungen zu liegen, die durch das Gehör und Gesicht kommen [10]). Ganz allgemein würde dann aber gefragt werden können: Wie habt ihr denn von der Lust (überhaupt) diese (besondere) Lust, die ihr schön nennt, abgegrenzt? [11]) Und alle andere Empfindungen durch Speise und Trank und Geschlechtsliebe, nennt ihr doch nicht schön? Erregen diese keine Lust, und ist solche nur im Sehen und Hören enthalten? Und wenn dies nicht behauptet werden kann, warum wollt ihr der
(299) übrigen Lust nicht auch den Namen schön beilegen? Da würden wir antworten: weil Jeder uns auslachen würde, wenn wir vom Essen und Trinken nicht (bloß) sagen wollten, daß es lusterregend (angenehm) sei, sondern (auch) schön. In Hinsicht der Geschlechtsliebe aber, so ist sie das angenehmste, aber bei ihrem Genusse gesehn zu werden ist das schmählichste (d. h. nicht schön; das häßlichste). — Darauf nun würde Jener wohl antworten: Ihr schämt euch solcherlei Lust schön zu nennen, weil sie die Menschen nicht dafür halten: ich frage ja aber nicht darnach, was die Menge für schön hält, sondern was schön ist [12]).

---

[10]) Die Einrichtungen und Gesetze nämlich sind eigentlich in ihrem wesentlichen Theile Formen, die innerlich der Geist hervorgebracht hat, also von dem inneren Sinne Geschautes. Hier aber, meint Sok., will er weiter dies nicht geltend machen, sondern die gewöhnliche äußere Auffassung unbestritten lassen (die gewiß auch die des Hip. war), daß diese nur so sind, wie sie in die Erscheinung treten, und also mit jenen beiden Sinnen wahrgenommen werden.

Uebrigens ist in dem Vorigen (№ VI.) und hier (№ VII.) das Horazische prodesse und delectare enthalten. Bei Horaz jedoch werden diese Merkmale auf die Kunst selbst, oder vielmehr auf den Künstler, bezogen; hier aber werden sie dem Schönen, der einen Hälfte des Kunstwerkes, der Form desselben, beigelegt, und so erscheinen sie bei der Frage nach dem Wesen des Schönen ganz ungehörig.

[11]) D. h. durch welches Merkmal wird die Art (Species) der Kunst von der Kunst überhaupt (als Geschlechtsbegriff, Genus) sich unterscheiden, oder: wodurch wird der Geschlechtsbegriff zum Artbegriff determinirt.

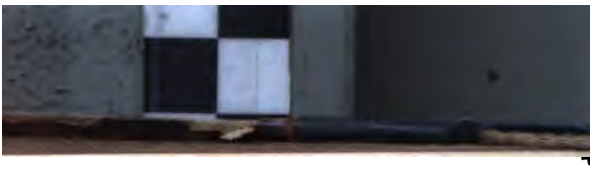
[12]) Diese Wendung steht nur da, um der Sophisten Rücksichten und Weisen alle vortreten zu lassen. Die Meinung der Menge (die moderne „öffentliche Meinung") war ihnen ein Hauptargument.

Würde ihm dann (immer noch) der Theil der Luſt, der durch das Gehör und Geſicht kommt, als das Schöne bezeichnet, ſo möchte er weiter fragen: Iſt das Luſterregende des Geſichts ein ſolches, das durch das Geſicht und Gehör zugleich kommt, und eben ſo das des Gehörs? Wir würden dann antworten: jedes wäre nur für ſich (αὐτο καθ' αὑτο) ſchön, aber nicht durch beide. — Ferner: Eine Luſt iſt doch nicht von der andern Luſt, ſofern ſie Luſt iſt, verſchieden; — d. h. nicht etwa als ſtärker oder ſchwächer (dem Grade nach), ſondern (dem Weſen nach, oder) ſo, daß eine der verſchiedenen Arten der Luſt eben dadurch ſich von einer anderen unterſcheide, daß ſie Luſt wäre und die andere nicht?[13]). Alſo ſind aus einem andern Grunde, als dem, daß ſie Luſt ſind, jene beiden Arten derſelben, von den übrigen getrennt und weil ſie etwas Verſchiedenes von jenen an ſich haben, deshalb ſind ſie ſchön genannt worden. Denn nicht deshalb wird die Luſt, die durch das Geſicht kommt, ſchön ſein, weil ſie durch das Geſicht kommt; da, wenn dieſes die Urſache ihres Schönſeins wäre, die andere, welche durch das Gehör kommt, nicht ſchön ſein könnte, als eine ſolche, die nicht aus dem Geſicht entſteht. Daſſelbe würde auch bei
(300) der Luſt des Gehörs ſich ergeben[14]). — Da nun beide

---

[13]) D. h. der Begriff Luſt iſt doch, — wie jeder andere Begriff — immer ſich ſelbſt gleich, er iſt überall derſelbe, er möge gefunden werden, wo er wolle, und jede Art der Luſt iſt ſich, ihrem Weſen nach, — als Luſt — immer gleich. Es kann dann aber am wenigſten eine Art der Luſt durch das Merkmal Luſt ſich von der anderen unterſcheiden, ſo daß alſo dieſe andere Art der Luſt nicht den Begriff Luſt an ſich hätte. Daher kann das Merkmal Luſt auch nicht der Unterſchied der Augen- und Ohren-Luſt von der Geſchmacks-Luſt u. ſ. w. ſein; es muß ein anderes Merkmal den Unterſchied bewirken.

[14]) Das Merkmal Luſt war alſo in Allem enthalten und es ſofern gleich. Da nun aber Geſchlechts- und Gehörs-Luſt als ſchön von den andern Arten der Luſt unterſchieden ſind, ſo muß dieſes Schön uns doch, als das unterſcheidende Merkmal, eine beſtimmte und bewußte Vorſtellung ſein. Beiden — Geſicht und Gehör — aber iſt ſie gemein und in beiden dieſelbe, ſich gleich, alſo muß ſie etwas Anderes als das Geſicht oder das Gehör ſelbſt ſein, die ja eben verſchieden ſind und (nach S 299) eben in jedem die Luſt nicht durch beide gleichmäßig erregt werden kann. Das Organ an ſich kann nicht das Schöne erzeugen, oder in ſich haben.



aber schön sind, so müssen sie etwas Gleiches enthalten, was eben macht, daß sie schön sind. Dies muß ihnen dann gemeinsam zukommen und jedem auch einzeln für sich, denn sonst wären sie nicht beide schön, und auch nicht jedes für sich. —

Wenn aber beiden Arten der Lust zusammen dies zukäme, jeder einzeln für sich jedoch nicht, so würden sie dadurch auch nicht schön. — Da es Hip. für unmöglich hält, daß solches irgend stattfinden könne, so unternimmt Sok. es ihm als möglich zu zeigen. Er behauptet also: daß es Einiges gebe, wo zweien, einzeln genommen, etwas nicht zukomme, zusammen aber wohl; Anderes dagegen wieder wo beiden nicht dasselbe Merkmal zukommt, jedes einzeln (301) für sich jedoch es an sich hat. — Daß dieses nun Unerhörtes sei und z. B. von den Begriffen: gerecht, gesund, golden u. s. w. offenbar nicht gelten könne, behauptet Hip. Sodann wirft er dem Sok. vor, daß er und die, mit welchen er sich unterredet (seine Schüler), nicht auf das Ganze der Dinge sehen, sondern das Schöne zerstoßen, so wie sie jedes andere, was sie vornehmen, in ihren Reden zerschneiden [15]). Daher er denn auch jetzt wieder so Al-

---

[15]) Dieses bezeichnet den wesentlichen Gegensatz zwischen der sophistischen, falschen, und der sokratischen, wahren Philosophie, daß jene alles ganz läßt, d. h. die Gegenstände läßt, wie sie sind, und nur ihnen umherrappend zufällige Merkmale auflieſt und lange, wunderbarklingende, berâubende oder verwirrende Reden hält, in denen eine beliebige subjective Auffassung, Empfindung oder äußere Zwecke enthalten sind.

Diese dagegen, die Sokratische Weise, zergliedert — zerschneidet, zerstößt, ja vernichtet sogar ganz — das Erscheinende als solches, und findet in ihm statt dessen den bestimmten, scharfen Begriff, der solcher von dem Gegenstande abzusondern, für sich im Denken festzuhalten (zu abstrahiren) ist. Solche Begriffe sind dann immer dieselben, sich selbst gleich, wo und wie sie auch in die Erscheinung treten, haben das Allgemeine an sich. Daher sie denn auch in den angeführten einzelnen Fällen oder Beispielen nicht Widerspruch, oder Verschiedenheit überhaupt, offenbaren dürfen, indem sie dann eben nicht die Identität oder Gleichheit beiäßen und ihre Bestimmung (Definition) nicht eine richtige sein könnte. — Weiter aber geht es dann noch über die abstracten Begriffe hinaus zu den reinen, den Urbegriffen, (Ideen) welche Hip. nun gar nicht zu fassen im Stande ist. Diese entwickeln sich Einer aus dem Andern durch innere selbstbewegende Kraft (genetisch und organisch) und bilden eine lebendige

bernes gesagt habe. — Des Hip. Weisheit ironisch anerkennend, versucht Sok. seine Behauptung nun zu rechtfertigen (zugleich den Hip. verspottend): Bisher habe er geglaubt, daß jeder von ihnen beiden Einer wäre und daß sie beide zusammen das nicht wären, was jeder von ihnen da sie zusammen zwei sind. Nun wäre aber, nach Hip., jeder von ihnen zwei, da sie es beide zusammen sind, so wie auch wieder beide zusammen nur Einer, da sie ja jeder für sich Einer sind. Oder dies noch näher so entwik-
(302) kelt: Wenn jeder von ihnen Einer ist, so ist er (in Hinsicht der Zahl) auch ungerade; beide zusammen aber sind sie zwei und also gerade. Nun ist doch jeder von ihnen darum nicht gerade, weil sie es beide zusammen sind. Also ist es nicht nothwendig, daß das was Beide sind, auch jeder Einzelne sei, und was jeder Einzelne ist, daß das auch Beide seien [18]).

Dies eben nun war es, was Sok. vorhin in Beziehung auf das Schöne und die Lust geltend machen wollte, daß nämlich die Lust, durch das Gehör und durch das Gesicht, nicht vermöge Etwas schön sein könnte, was zwar jeder von beiden zukäme, beiden zusammen aber nicht, noch auch durch solches, was von beiden zusammen auszusagen wäre, aber nicht von jedem einzeln für sich. Vielmehr müßten

---

gegliederte Einheit, welche die abstracten Begriffe eben auch in sich hat, nur sind diese auf anderem Wege (von dem Aeußeren anhebend) erzeugt, in anderer Form erschienen, von einer anderen Seite angeschauet. Bis auf die Gegenwart geht dieser Gegensatz in den philosophischen Bestrebungen fort, nur mit einigen Modificationen. Die Einen sind die dichterischen, rhetorisch-prunkhaften, im Zustande des Gefühls sich befindenden und dies als Begeisterung, Glauben, Schauen u. s. w. bezeichnenden Philosophen; die Anderen wollen die Schärfe, Bestimmtheit, Klarheit und gegliederte (systematische und organische) Einheit der Begriffe, die nothwendige Entfaltung der Vernunft im reinen, speculativen Denken und demnach das Bewußtwerden des aus und in ihr Erzeugten. Daß Hegel diesen Weg wieder auf eine energische und tiefsinnige Weise betreten hat, das ist als sein großes Verdienst anzuerkennen, wenn man auch in der Ausführung und den Ergebnissen ihm nicht überall beistimmen kann.

18) Oder was von beiden ausgesagt wird, (das Merkmal was beiden zukömmt) kömmt in diesen Fällen nicht jedem Einzelnen für sich genommen auch zu (die Zwei und das Gerade), und was von dem Einzelnen gilt (die Eins und das Ungerade), das gilt nicht von beiden vereint.

beide vermöge des ihnen beiden gemeinschaftlich innewohnenden Wesens schön sein, da sie eben beide schön sein sollen, aber nicht vermöge eines solchen, das einem von ihnen fehlte. — Deshalb können sie beide nun aber nicht schön sein, weil sie beide und auch jede einzeln, Lust sind, da sonst alles Andere, was auch Lust ist, ebenfalls schön sein müßte (sondern es ist ein anderes Merkmal zu suchen). Behauptet wurde also, daß sie schön seien, weil sie durch das Gehör und das Gesicht kämen. Dies wäre aber dann doch etwas, was beiden zugleich nur zukäme, jeder von beiden für sich, aber nicht? Denn jede (Lust) von Beiden ist nicht durch die beiden (zusammen) da [17]), sondern beide zusammen durch etwas, was beiden angehört (durch ein Drittes). Durch das ist (negativ es ausgedruckt) nicht jede (Lust) von Beiden schön, (was nicht in beiden gemeinsam enthalten wäre); was aber beide zusammen enthalten, das gehört nicht einer allein an. Demnach müßte man beide zusammen schön nennen, jedes einzeln für sich aber nicht [18]). — Das wird man aber nicht
(303) wohl zugeben können, wenn man daran denkt, daß es auch Einiges (Begriffe) gab, was Hip. (oben S. 301 zu Anfang: gerecht u. s. w.) anführte, und was der Art ist, daß wenn es Zweien zukommt, dann auch jedem Einzelnen von diesen, und wiederum wenn jedem Einzelnen, dann auch beiden zusammen. — Hip. soll nun angeben, zu welchen von beiden das Schöne gehöre: Zu denen die er angeführt hat; wie z. B. wenn Hip. und Sok. jeder stark ist, dann sie es auch beide sind; also auch wenn jeder schön, denn auch beide, und wenn beide, dann auch Jeder. Oder soll es zu der Gattung (Kategorie der Begriffe) gehören die Sok. (S. 301—2.) aufführte, wie z. B. wenn zwei

---

[17]) D. h. was in einem die Lust erzeugt (z. B. das Gesicht. S. 299 und 300) erzeugt sie nicht in dem andern (also das Gesicht nicht in dem Gehör, und so auch umgekehrt.)

[18]) Nämlich wenn man die Beschaffenheit der Dinge im Auge hat, wo sie zusammen ein Merkmal dulden, was den einzelnen für sich nicht zukömmt. Wenn man aber die anderen betrachtet, wie im Folgenden geschieht, wo dasselbe Merkmal ihnen einzeln, wie auch zusammen, zukömmt, dann wird man dies nicht gelten lassen.

zusammen gerade, dann doch einzeln sie ungerade sein können, oder wenn einzeln unbestimmbar, dann zusammen sowohl bestimmbar, als auch unbestimmbar, u. s. w. — Er stimmt dem Sok. darin dann bei, daß jenes stattfinde, daß wenn Beide schön sind, auch jeder Einzelne es sein müsse, und umgekehrt; worauf dieser sich freut dadurch von einer weiteren Untersuchung befreit zu werden, denn in diesem Falle kann die, durch Gesicht und Gehör kommende Lust, nicht schön sein, da diese beide zusammen, das Gesicht und Gehör das Schöne herbeiführen, jede für sich einzeln aber nicht [19]). Das widerspräche aber dem, worüber sie (in Hinsicht des Schönen) eben überein gekommen sind, und also wäre es ein Unmögliches (als ein Widerspruch).

VIII. Vierter Vorschlag des Sokrates: Die Lust, welche durch das Auge und das Ohr kommt, als die beste zu erklären. Dann wäre sie auch die nützlichste; als solche erzeugte sie dann das Gute, was als Erwirktes aber nicht mit der Ursache gleich sein konnte (in VI. dies entwickelt).

Da würde denn jener Frager, da sie nichts herausgebracht haben, auffordern, von vorn herein wieder zu sagen, was denn das in den beiden Arten der Lust sei, weshalb sie vor den andern geehrt und schön genannt würden? — Wollten sie dieselben als die unschädlichsten und besten erklären, dann spräche er aber wohl weiter: Also für nützliche Lust haltet ihr sie? Aber das Nützliche bewirkte ja (nach S. 297) das Gute; und das Bewirkende (die Ursache) und das Bewirkte zeigten sich als verschieden, und so kommt die Rede auf das vorige (S. 297) zurück. Es kann also auch nicht das Gute schön, noch auch das Schöne
(304) gut sein, da sie verschieden sind.

---

[19]) D. h. in dem Gesicht und in dem Gehör an sich kann nicht das Merkmal schön enthalten sein, da sie zusammen das Schöne wohl erzeugen (durch sie es uns zugeführt wird), jedes Einzelne aber nicht ebendasselbe Schöne hervorruft, jedes eine andere Art des Schönen darbietet, also diesem Schönen die Gleichheit mit sich selbst, die Identität, fehlte, und also ein Drittes ihnen Gemeinsames des Schönen sein müßte. Vergl. S. 302 u. Anm. 16. 17.

Schluß. — IX. Das was der Sophist will und des Sokrates Streben bestimmt ausgesprochen.

Hip. verwirft dies alles. Es sind, wie vorher gesagt worden, nur Brocken und Schnitzel von Reden. Schön ist es, ganze Reden vor Gericht und im Rathe vorzutragen und andere zu überreden und großen Gewinn dadurch zu haben. — Sok. preist jenen glücklich und beklagt sich über sein eigenes böses Geschick, das ihn immer umherirren und rathlos sein läßt. Und wenn er sich dann zu den Weisen wendet, um sich belehren zu lassen, so mißhandeln sie ihn mit Worten. Stimmt er ihnen aber bei, daß lange Reden vor Gericht zu halten gut und schön sei; so hat er zu Hause einen nahen Verwandten, der ihn wieder hart anläßt, wie er Schönes treiben wolle und noch nicht einmal wisse was das Schöne ist. Wie willst du dann, (spricht jener Verwandte) beurtheilen, ob eine Rede schön ist. — So von beiden Seiten wird er gescholten. Den Nutzen aber hat er doch davon das Sprichwort zu verstehn, welches sagt: Schwer ist das Schöne [80]).

---

[80]) Das stets wiederkehrende: „Ein großer Gewinn schon ist es, seiner Unwissenheit sich bewußt zu sein, und nicht zu meinen, etwas zu wissen, was man aber wirklich nicht weiß." Das Gegentheil war aber der Fall der Sophisten, was auch in diesem Gespräche sich offenbart hat. — Der fingirte Verwandte ist natürlich derselbe, wie der vorher erwähnte lästige Frager, und beide sind eben Sokrates selbst (S. 298 vor dem er sich besonders schämt), und dies allgemein genommen, so ist dies alles wieder die Vernunft. Von dieser aber fordert er immer, daß sie jeden Begriff völlig frei (unbefangen, nicht umnebelt, getäuscht) und klar (mit vollem Bewußtsein und Einsicht) in sich auffinde, und ihn dann nur gelten lasse und gebrauche, wenn sie ihn in Uebereinstimmung mit den in ihr verhandenen Begriffen und überhaupt in Einheit und Widerspruchslosigkeit erkennt.

11. Lysis.

Einleitung.

Daß auch dieses Gespräch nur negativ dialektischer Natur ist, geht nicht bloß aus ihm selbst hervor, sondern wird auch von Platon bestimmt ausgesprochen, indem es am Schlusse (S. 223) heißt: „sie nennten sich wohl Freunde, was aber ein Freund sei (den Begriff der Freundschaft) hätten sie nicht vermocht aufzufinden.“ Wie im Menon die Frage: ob die Tugend lehrbar sei, sich nicht eher zu beantworten möglich zeigte, bis man erst genau wisse, was die Tugend selbst ist; oder wie im Hippias behauptet wurde, daß man den Begriff des Schönen selbst erst besitzen müsse, ehe man sich über schöne Dinge zu urtheilen unterfinge, und Aehnliches auch in andern Gesprächen vorkommt: so kann auch hier nichts ermittelt werden, da jener Begriff nicht aufgefunden wird.

Da zeigt sich dann weiter, daß dieses Gespräch indirect gegen die Sophisten gerichtet ist. Ihre falsche, unfruchtbare, und endlich verderbliche Belehrungsweise der Jugend, tritt hier hervor. Worttäuschungen, spitzfindige, verblendende Sätze, falscher Gebrauch der Dichter, wird in dieser gerügt, indem solches im Gespräche sich aufgestellt, dann aber immer wieder zerstört zeigt. — Lysis erscheint hier als der natürlichere, an dem zunächst die Verkehrtheit der Liebenden gezeigt wird, wie

sie durch Schmeicheleien, Verwöhnung, und dünkelhaft Machen der Geliebten, sich selbst vielfachen Schaden bei diesen bereiten. Menerenus — indem alle Personen gleichsam wie eine magnetische Kette zusammenhängen und mit dem letzten stärksten der Ringe, mit den Sophisten, enden — ist vom Ktesippus schon mehr in die eben bezeichnete Weise eingeweiht, (S. 211) und macht so den Uebergang zu jenen. Endlich sollte es an die ältern Jünglinge kommen, die noch mehr in die Tiefen der Weisheit hineingezogen werden konnten. Aber hier bricht das Gespräch ab, und kommt nicht dazu (S. 223), sonst würde es dem Gange im Charmides gleich geworden sei, wo erst mit dem unreifen Jüngling und dann mit dem Kritias, seinem Lehrer, selbst verhandelt wird.

Wie Platon selbst die negative Natur des Gespräches andeutete, so giebt er mit Bestimmtheit die Hauptglieder des Inhaltes an, indem er sagt: „Wir müssen nun, wie die Kun„digen vor Gericht, alles Gesagte wieder aufzählen. Wenn „also weder die Liebenden noch die Geliebten, weder die „Gleichen noch die Ungleichen, weder die Guten, noch die „Angehörigen, noch alles Andere, was wir sonst durchge„gangen sind (denn ich erinnere mich dessen, wegen der Menge, „nicht mehr) — wenn nichts von diesen Freund ist, so weiß „ich nichts mehr zu sagen."

Außer den hier nun genannten Hauptbegriffen, weist er zwar auch noch auf Anderes hin, dessen er sich eben nicht erinnere; das sind aber nur Glieder in jenem größern Ganzen, Nebenbestimmungen, oder Uebergänge, die wir auch als solche unten ausgesondert und verzeichnet haben.

Da der eigentliche Begriff (die Idee) der Freundschaft, nicht angegeben worden, so sind diese Verwirrungen entstanden. Es verhält sich aber hier so, wie im Hippias mit dem Schönen, es kommt nämlich auf die verschiedenen Bedeutungen, und auf den Standpunkt an, den man einnimmt. Zuerst erscheint als Grundlage der Freundschaft, ganz allgemein, die Anziehung (Attraction), das Verlangen; dann folgt daraus das Sich-Zusammenschließen, Verbinden (Cohäsion); was

endlich, als Empfindung, mit: Liebe bezeichnet wird. So giebt man auch, im weiteren Sinne, dem Magnet einen freundschaftlichen Pol (als Anziehung); und sofern dichterisch Allem menschliche Empfindung beigelegt wurde, brachte diese die Urbestandtheile aneinander, so wie man dann in einer weiteren Dichtung den Eros, oder die Liebe (die personificirte Verbindungskraft), aus dem Chaos die Gestaltungen hervorrufen ließ. — Dann sind aber näher Freundschaft und Liebe, als sittliche Qualitäten aufgefaßt, nur dem Geistigen angehörig und zwar ist Liebe der Geschlechtsbegriff, dies Hingezogenwerden und Streben nach Verbindung zu und mit Allem: Gott, Menschen, Natur. Sie wird sodann aber auch durch mehre Worte determinirt: sinnliche, geistige, kindliche Liebe, die der Geschlechter u. s. w.

Die Liebe als Hinneigung kann dann möglicherweise a) nur in dem Einen statt finden, einseitig sein, oder b) auch in dem Zweiten eine Erwiederung finden, also wechselseitig sein.

Die Freundschaft, im engeren Sinne aber, ist eine Art der Liebe und zwar hat sie noch die Merkmale an sich (wird determinirt durch): 1) Reinheit d. h. Ausschließung aller andern Zwecke, keine Beimischung fremdartigen Stoffes, wie z. B. Sinnlichkeit, Vortheil u. s. w. (nur geistige Werthschätzung), und 2) daraus hervorgehende Wechselseitigkeit der Verbindung, Durchdringung, Einswerdung der Gemüther; (daher der Satz: Freunden ist alles gemein; sie sind ein Ich;) wo dann 3) ferner sich ableitet und daraus hervorgeht, daß eine gewisse Gleichstellung, und dann Ausgleichung und mögliche Uebereinstimmung, Einheit, (Identität) in Gesinnung u. s. w. statt findet. Zwischen Gott und den Menschen, Aeltern und Kindern, Herren und Sclaven u. s. w., ist also Freundschaft überhaupt nicht, oder doch nicht im strengsten Sinne des Wortes auszusagen, sondern vielmehr dies Verhältniß besser nur Liebe zu nennen.

Ob zwischen Schlechten (Räubern, Schwelgern u. s. w.) wahre Freundschaft möglich sei, wird aus den vorherigen

Bestimmungen bejaht werden müssen, denn alle jene drei Momente können bei ihnen statt finden. — 1) Reinheit. Die reine Auffassung und Festhaltung der Persönlichkeit, und eine Werthschätzung unter einander, ist denkbar. Denn, nach ihrer eigenen Gesinnung gemessen, kann die Gesinnung des Freundes ihnen leicht absoluten Werth haben. Es sind aber sodann auch noch möglicher Weise wahrhaft gute Seiten in jedem Schlechten übrig, die zu einem solchen Bande dienen können, denn Keiner ist wohl ganz solcher beraubt, wie Keiner ganz aus Trefflichkeiten zusammengesetzt ist, (nur „ubi plurima lucent" entscheidet über das Prädikat gut oder schlecht.) — Das muß freilich zugegeben werden, daß hier eine wahre, innige Freundschaft selten ist; daß vielmehr nur die äußern Dinge, oder Gewöhnung, das täuschende Band weben, was sie umschlingt, und welches sie dann leicht für ein inneres, für wahre Freundschaft, halten; aber dies ist doch nach Obigem nicht immer nothwendig der Fall, wie dies auch viele Beispiele bezeugen. — Dann wird hier 2) die Wechselseitigkeit und 3) die Gleichstellung gar nicht in Zweifel zu ziehen sein.

Wenn nun die gewöhnliche Vorstellung, und die diese vermittelnde Sprache, nicht genau die Unterschiede festhält, so kommt es leicht, daß Freundschaft (und Freund) für jede Verbindung, jedes Zusammenhalten, und gute Verständniß gebraucht, und dann weiter sogar mit Liebe (und lieb) auch gleichgesetzt wird. Da die Knaben hier nun den Begriff nicht besitzen konnten, so waren die Verwirrungen und Widersprüche und die Verlegenheiten ganz natürlich herbeigeführt. Dazu kam die griechische Sprache hülfreich entgegen. Es bedeutet nämlich das Wort φιλος erstlich, als Hauptwort: der Freund; und sodann auch, als Beiwort gebraucht, erscheint es in zwei Bedeutungen; 1) passiv: lieb, werth, 2) activ: (seltner) freundlich gesinnt; gewogen. Das deutsche Wort: Freund kommt dann jenem griechischen darin gleich, daß es auch als Hauptwort und als Beiwort stehen kann, wo es dann zugleich in vielen Fällen auch die Doppelsinnigkeit hat, weshalb wir

es auch vorzugsweise unten wählen werden, da aber wo es nöthig scheint, die bestimmte Bedeutung hinzufügend. So kann z. B. „A ist dem B Freund," erstlich so viel bedeuten, wie A ist dem B lieb, werth; A wird von B geliebt, (was ungewöhnlicher,) wie auch zweitens: A ist dem B gut, gewogen, A liebt den B. Eben so ist es mit dem griechischen ἐχθρος und dem deutschen: feind. Es bedeutet auch 1) passiv: verhaßt, zuwider; und 2) activ: feindlich gesinnt, feindselig.

Analyse.

Sokrates. Hippothales. Ktesippus. Menexenus. Lysis.

Einleitung. — I. Die Verkehrtheit der Bewerbung des Jünglings Hippothales um die Liebe des Knaben Lysis, mittelst schmeichelnder, diesen übermüthig machender Reden und Gesänge.

(203) Sok. erzählt, wie er auf dem Wege von der Akademie zum Lyceum auf mehre Jünglinge getroffen sei, von welchen Hippothales ihn aufgefordert habe mit ihnen in eine neue, am Wege gelegene Paläſtra, zu kommen, wo viele und schöne Jünglinge zusammenkämen und sich vorzüg-
(204) lich durch Reden (λογοις) unterhielten. Der Lehrer (Leiter der Gespräche) sei Sok. Freund und Lobredner Miskus. — Sok. fragt, wer denn der vorzugsweise schöne dort sei, worauf jener erwiedert: dem Einen scheine es Dieser, dem Andern Jener zu sein. — Da Hippoth. den nennen soll, der ihm der schönste scheint, so erröthet er. — Daraus erkennt Sok., daß er diesen liebe, und zwar, daß die Leidenschaft in ihm weit vorgerückt sei. — Da nimmt

Ktesippus das Wort. Es findet das gar fein, daß Hippoth. erröthet und dem Sok. den Namen zu nennen ansteht, da er doch, nach kurzem Zusammensein, ihn bis zum Ueberdruß denselben werde hören lassen. Der Jünglinge Ohren habe er wenigstens mit des Lysis Namen fast betäubt, im Gespräche, in Gedichten, geschriebenen und abgesungenen u. s. w. — Oh Jener nun wisse, was man dem Geliebten sagen solle, möchte Sok. gern erfahren, und will nicht den Rhythmus und die Melodie der Gedichte etwa hören, sondern nur den Inhalt. — Dieser besteht, nach Ktesippus Behauptung, aus dem Rühmen von Dingen, die jeder weiß, wie der Vorfahren, ihres Reichthums, der Rossezucht und der durch die Viergespanne und einzelnen Renner davon getragenen Siege in den öffentlichen Spielen, so wie die Verwandtschaft, gastfreundliche Aufnahme des Herkules und die Abstammung vom Zeus. — Dies behauptet Sok., seien Lobgesänge auf Hippoth. selbst. Denn wenn er einen so ausgezeichneten Knaben gewönne, so würde das, von jenem Gesagte, ihm selbst zum Schmuck, als Einem, der einen solchen besiegt habe. Im entgegengesetzten Falle würde es ihm aber auch zu eben so großer Schmach ausfallen. Zudem sei es auch nicht klug, die Schönen durch solches Lobpreisen stolz und eingebildet zu machen. Man muß sie durch die Gesänge fügsamer, aber nicht noch übermüthiger machen. — Darauf wünscht Hippoth. daß Sok. ihn belehre, wie er es anders anfangen solle, wozu dieser, als eine so nicht eben leicht zu sagende Sache, sich doch bereit erklärt, wenn er ihm Gelegenheit verschaffen will mit Lysis zu sprechen, wo er es dann hören möge. — Dies zu veranstalten wird als ganz leicht, bei Gelegenheit des eben gefeierten Festes, angegeben, und alsbald auch wirklich herbeigeführt, wobei Hippoth. sich während des Gespräches in den umherstehenden Kreis der Jünglinge verbirgt, so daß ihn Lysis nicht sehen kann. Er will diesem nicht zudringlich und dadurch lästig erscheinen. Mit dem Menexenus zugleich, dem befreundetsten des Lysis, beginnt dann das Gespräch. — Nach einigen einleitenden Fragen, an beide gerichtet, wo zuletzt der Satz: „daß Freunden Alles gemein sei," als ein wahrer

(205)

(206)

(207)

anerkannt wird, geht dann das Gespräch mit Lysis allein fort, da Menexenus, zur Besorgung der ihm obliegenden Geschäfte beim Opfer, abgerufen worden.

Erster Theil: — II. Sokrates zeigt, wie man die, welche man liebt, fügsam und demüthig zu machen habe, indem man sie zur Erkenntniß ihrer Unwissenheit und Unbedeutendheit führt.

Sok. fragt den Lysis: ob seine Aeltern ihn sehr lieben, und ob sie ihn möglichst glücklich zu sehen wünschen? — Natürlich. — Dann: ob er den für glücklich halte, der geknechtet werde, und der durchaus nicht thun dürfe, was ihm beliebe? — Durchaus nicht. — Wenn die Aeltern ihn also lieben und glücklich wünschen, so werden sie ihn gewiß thun lassen, was er will und ihn weder schelten noch irgend etwas von dem, was er begehrt, zu thun hin-
(208) dern. — Vielmehr das Gegentheil. So darf er nicht die Rosse lenken, sondern dies thut der dafür bezahlte Wagenlenker; so nicht die Maulthiere antreiben, was ein Sclave thut; sich selbst aber zu gebieten ist ihm gar nicht gestattet, sondern dem Knabenführer, einem Sclaven, und auch den Lehrern muß er gehorchen. Die Mutter aber erlaubt ihm eben so wenig ihre Webereien zu berühren, ja sie würde ihn selbst schlagen, wenn er es thäte. —
(209) Als Ursache aller dieser Beschränkungen giebt dann Lysis an: daß er noch nicht die Reife des Alters habe. — Das bezweifelt Sok. denn wenn die Aeltern etwas vorgelesen oder geschrieben haben wollen, so wählen sie ihn doch gewiß vor allen Andern im Hause dazu. Und da kann er es machen wie er will. So auch überlassen sie es ihm beim Leierspiele nach seinem Gutdünken zu verfahren. — Es ergiebt sich also, daß sie jenes verwehren, weil er es nicht versteht, und dies ihm überlassen, weil er es versteht. Wenn er nun dazu reif sein werde, so wird der Vater ihm die Herrschaft über sich und das Seinige überlassen. Und der Nachbar möchte ihn auch, wenn er besser als dieser selbst das Haus zu verwalten verstände, seiner Wirthschaft vorstehen lassen. Nicht minder werden die Athener ihre Angelegenheiten ihm übertragen, wenn sie

fühlen, daß er weise genug dazu sein wird. Ferner wird auch der Perserkönig, in allen Beziehungen jeden Kundi-
(210) gen, vom niedrigen Geschäft des Kochens an, bis zum höhern des Heilens, seinem Sohne, der nichts davon versteht, vorziehen, und selbst mit dem Auge des Sohnes das Gefährlichste vornehmen lassen. Endlich wird Jeder denjenigen, welcher Einsicht von Etwas hat, darin gewähren lassen, dem Unkundigen aber nirgends dergleichen gestatten [1]). Sofern man unwissend und unbrauchbar ist, wird man von Niemand geliebt; wenn man aber vernünftig und also brauchbar und gut wird, dann von Allen. So lange man noch nichts weiß, und noch lernen muß, darf man sich auch nicht Großes einbilden. — Das giebt Lysis zu.

Da sah Sok. nach dem Hippoth. hin und wollte ihm eben sagen: so müsse man den Geliebten demüthigen, aber nicht ihn verwöhnen, wie er es thue: aber er besann sich, daß jener verborgen bleiben wolle und schwieg.

Zweiter Theil. Uebergang von der besondern Art, der Knabenliebe, zu dem Begriffe der Freundschaft überhaupt. — III. Die Frage: „Wer der Freund zu nennen sei, der Liebende, oder der Geliebte, oder beide zusammen," kann nicht gelöst werden, da sie überall auf Widersprüche stoßen.

(211) Unterdeß ist Menexenus zurückgekehrt. Lysis wünscht, daß Sok. diesem das auch sage, was er ihm gesagt hat; begnügt sich dann aber damit, es ihm selbst wiederholen zu wollen. Aber etwas Anderes soll Sok. den Menex. dann

---

[1]) Dieser Beispiele scheint eine etwas zu große Fülle zu sein, und man möchte leicht den Vorwurf der Breite und müßigen Geredes dem Platon machen. Aber wenn man bedenkt, wie dies alles zu einem Knaben gesprochen wird und wie, durch eine längere und vielseitige Festhaltung des Gegenstandes, die zu erzeugende Vorstellung um so klarer und sicherer sich in ihm ausbilden muß, so wird man es vollständig angemessen und selbst kunstreich finden. Zudem bilden die Beispiele eine zusammenhängende Reihe, sie zerlegen nämlich das „Ueberall" 1) in die Heimat, und diese dann weiter a) in das Individuum und die Familie; b) die Gesellschaft, c) den Staat; und 2) in die Fremde, wie a) die niedrigsten Angelegenheiten (das Kochen) und b) die wichtigsten (Gesundheit, und zwar des edelsten Organs) berührt werden.

fragen, damit Lysis das mit anhöre. Sok. stellt sich erst besorgt vor dem als streitsüchtig bekannten Men., und vor dessen Lehrer Ktesippus; dann aber fügt er sich doch.

Da Sok. und Lysis das Letzte heimlich verhandelt haben, so fragt Menex. ob sie das Verhandelte den Andern nicht mittheilen wollten. — Sok. giebt vor, er habe den Lysis etwas gefragt, was dieser nicht zu beantworten vermöchte, aber meine, daß Menex. dies zu thun im Stande sei. Es ist nämlich dies: Jeder habe etwas besonderes, wonach er strebe; er Sok. aber habe von Kindheit an nichts so sehnlich zu erwerben gesucht und nichts höher geachtet,
(212) als den Besitz von Freunden. Da er nun Lysis und Menex. gesehen, die sich so früh schon als Freunde zusammengefunden haben, er aber noch weit von einem solchen Gewinn entfernt ist, so will er nun vom Menex. erfahren, wie Einer des Andern Freund wird. Zunächst also: Wenn Einer Jemanden liebt, welcher von beiden wird dann der Freund des Andern: der Liebende des Geliebten, oder der Geliebte des Liebenden? — Menex. meint, darin sei kein Unterschied. — Sok.: Wie? Sie sollten beide einander freund (lieb) sein, wenn auch Einer nur den Andern liebt? Geschieht es denn nicht oft, daß der Liebende nicht von dem, welchen er liebt, wiedergeliebt wird? Ja, daß dieser ihn selbst hasset, was die Knabenliebhaber zu Zeiten erfahren? In diesem Falle liebt der Eine, und der Andere wird geliebt. Welcher ist dann des Andern Freund, der Liebende des Geliebten, oder umgekehrt? Oder ist vielleicht dann keiner des Andern Freund, wenn nicht beide einander lieben? — Menex. erklärt sich für das Letzte. — Also erscheint es jetzt anders als zuvor, und das sind dann auch keine Pferdefreunde [2]), welche nicht von den Pferden

---

[2]) Die erste Verwirrung kommt hier dadurch, daß Freundschaft und Liebe gleich gesetzt sind. In der adjectivischen Form wird dieses dann in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch noch mehr vermischt. So ist denn in den hier angegebenen Worten: Pferdefreund, u. s. w. Freund so viel, wie ein Liebender der Pferde u. s. w. oder der da liebt, also in activer Bedeutung, während es vorher in passiver (der lieb, werth ist) genommen wurde. — Ganz richtig hatte aber Menex. gefühlt, daß in dem eigentlichen Begriff der Freundschaft die wechselseitige Liebe nothwendig sei.

wieder geliebt werden, noch Wachtelfreude u. ſ. w. bis z
den Weisheitsfreunden hin, die nicht von den Gegenſtän
den ihrer Liebe wiedergeliebt werden. Oder liebt ma
dieſes Alles, ohne daß es einem freund (lieb) iſt und r
det der Dichter (Solon) unwahr, wenn er ſagt: „Seli
wem Kinder wurden, die ihm lieb, und einhufige Roſ
und Hunde zur Jagd und auswärtige Gaſtfreunde.“ –
Meyer. ſtimmt dem Dichter bei, ſo daß alſo das, wa
vom Liebenden geliebt wird, ihm auch freund (lieb) ſei
ſoll, mag es ihn nun wieder lieben oder auch haſſen. W
(213) etwa neugeborne Kinder, die noch gar nicht lieben, ob
die auch haſſen, wenn ſie eben von den Aeltern gezüchti
werden, denſelben doch gar ſehr freund (lieb) ſind. W
nun alſo, nach dieſer Rede, nicht der Liebende freund (lie
ſondern der Geliebte, ſo iſt auch nicht der Haſſende feind
ſondern der Gehaßte. Aber Viele werden doch von d
Feinden (d. h. die von ihnen Angefeindeten) geliebt u
von den Freunden (von denen, die ſie lieben, φιλων) g
haßt; und ſind dann den Feinden freund *) und d
Freunden feind, wenn der Geliebte freund (lieb) iſt u
nicht der Liebende. Das wäre aber ſinnlos (widerſp
chend) und wenn das nicht möglich iſt, ſo müßte der Li
bende freund (lieb) ſein dem Geliebten, ſo wie dann au
wieder der Haſſende feind (d. i. verhaßt) dem Gehaßte
Dann werden wir aber auch genöthigt ſein, ſo wie i
Vorhergehenden, einzuräumen, daß oft dem Nichtliebend
oder Haſſenden doch Einer lieb ſein müßte, wenn n
dieſer Behauptung ein Nichtliebender oder Haſſender lie
(da, wie früher erwähnt, oft die denjenigen haſſen, der

---

*) Es iſt hier feind in activer Bedeutung genommen, alſo für feindſe
Wäre es paſſiv, alſo: verhaßt, zuwider, zu nehmen, ſo wäre
ganz richtig und kein Unſinn käme heraus.

*) Hier iſt: „den Feinden freund“ ſo viel wie: ſie ſind denen gew
(freund, lieben ſie) die ihnen verhaßt ſind (Feinde). Vorher
war: „von den Feinden geliebt,“ ſo viel wie: ſie werden
denen geliebt, die ihnen verhaßt ſind. — Das gleich folgen
„den Freunden feind,“ iſt ſo zu nehmen: die von ihnen geliebt wer
(Freunde, und die ihnen freund oder lieb ſind, alſo im paſſiven Sinn
denen ſind ſie feindſelig geſinnt (alſo feind, in activer Bedeutung).

liebt.) Oft auch würde Einer feind (verhaßt) sein dem Nichtfeinde oder Freunde, wenn ein Nichthassender oder Liebender hassete. — Wenn hier aber weder die Liebenden, noch die Geliebten, noch beide zusammen freund (als Freunde, lieb) befunden worden sind, und also, Andere als diese, Freunde sein sollten, so muß die Untersuchung falsch geführt worden sein.

IV. Die Behauptung: daß die Gleichheit Freundhaft erzeuge, erweist sich a) erst zur Hälfte unwahr, indem ur die Guten einander freund sein könnten, nicht aber die Böen. Sodann b) erscheint sie als ganz unwahr, indem uch die Guten, weder sofern sie gleich, noch sofern sie gut ind (dann sich selbst genügend, nicht nach Anderm verlangen,) ich nicht lieben (freund sein) könnten.

Sok., um den Menex. ausruhen zu lassen, und auch weil er sich über des Lysis Aufmerksamkeit und Eifer (indem dieser sich zuletzt auch wider Willen in das Gespräch gemischt hatte,) freut, wendet sich nun an diesen. — Sie werden nun da wohl den Weg wieder aufnehmen müssen, wo sie abgelenkt und in die Irre gerathen sind, nämlich nach Anleitung der Dichter müssen sie die Nachforschung anstellen; denn diese erscheinen doch als Väter und Füh-
(214) rer in der Weisheit [b]). Diese Dichter aber erklären sich gewiß nicht schlecht über Freunde, sagend: „Gott selbst mache die Freunde, indem er sie zusammenführt." Sie drücken dies aber etwa so aus: „Wie doch stets den Glei-

[b]) Im Vorhergehenden (№ III.) waren Wortverwirrungen nach der Weise der Sophisten vorgekommen. Hier werden nun die Dichter bestimmt als Führer bezeichnet. Das ist aber eben auch nicht des Sok. Ernst, was er von diesen aussagt. Der Jugend wurden sie nur so dargestellt, in der That aber können Dichter da nicht wirkliche Führer sein, wo es auf Begriffsbestimmungen (Dialektik) ankommt, oder mit anderen Worten, wenn es sich um eine wissenschaftliche Behandlung der Weisheit handelt. Wenn die Wahrheit nur geschaut, gefühlt, (nicht aber in das denkende Bewußtsein erhoben) werden soll, dann sind die Dichter die Vorläufer der Weisen, und enthalten sie in ihren concreten Gebilden (mit der Anschauung in eins verwachsen.)

chen ein Gott gesellet zum Gleichen" [6]), und macht sie bekannt. Auch Schriften der weisesten Männer besagen dasselbe: „daß das Gleiche (ὅμοιον) dem Gleichen nothwendig stets freund sei;" nämlich jener, welche über die Natur und das All handeln [7]).

a) Aber es scheint, daß dieses nur zur Hälfte wahr ist. Denn die Bösen, werden sich um so feindseliger werden, je näher sie sich kommen, da sie sich unrecht thun, was nicht Freundschaft erzeugen kann. — Leicht möchten sie aber wohl, meint Sok., nur von den Guten haben sagen wollen, daß sie sich gleich und dann freund sind, indem die Bösen nicht einmal sich selbst gleich, sondern stets veränderlich und anders sind; viel weniger sie also Anderen gleich und Freund werden könnten. Also wäre dadurch ermittelt: welche Menschen — nämlich die Guten nur — Freunde sind. — Jedoch ist dem Sok. dabei gleich etwas bedenklich. Nämlich: Ob das Gleiche, sofern (weil) es gleich ist, dem Gleichen freund ist, und dann auch nützlich? Oder vielmehr: Welchen Nutzen oder Schaden kann das Gleiche wohl dem Gleichen bringen, den es nicht selbst hätte, oder was überhaupt das andere erdulden lassen, (215) was es nicht selbst erduldet? [8]) Wie kann auch das Gleiche

---

[6]) Dieser Vers, aus der Odyss. XVII. 217., zeigt durch seine Stellung recht deutlich die Ironie des Sok. und wie solche Dichterlehren den gesuchten Begriff nicht offenbaren können, so wie dann auch mit solchen, aus dem Zusammenhange gerissenen Stellen, ein sehr willkührlicher und sophistischer Gebrauch gemacht wurde. Daß auch dieser Vers eigentlich was anderes sagt, als was er hier sagen soll, das geht schon aus dem vorhergehenden Vers hervor: „Wahrlich das heißt wohl recht: ein Taugenicht führet den andern!"

[7]) Ob hier an einzelne Männer, wie an Anaxagoras und seine Homoiomerien, zu denken sei, wie Einige wollen, oder vielmehr auf eine ganze Schule, die Jonische, in ihrer weiteren Ausdehnung, angespielt werde, wollen wir unentschieden lassen. Jedenfalls ist aber auch hier natürlich die Ironie stark und deutlich hervortretend, so gut wie vorher bei dem Lobe der Dichter.

[8]) Das Wort ὅμοιος giebt hier Anlaß zu dieser Verwirrung. Es bedeutet ähnlich und gleich; so wie auch im Deutschen das Wort „gleich" zuerst, im engeren eigentlichen Sinne, die völlige Uebereinstimmung, bezeichnet: „ein Mensch ist dem andern gleich;" d. h. nur in Hinsicht auf den Begriff Mensch, sind die wirklichen Individuen dieser Art sich gleich, sonst nicht; „ein Tropfen Wasser ist

(daſſelbe, jetzt τα τοιαυτα, ſtatt des früheren ὁμοιον eingeſchoben) ein Verlangen haben (begehren, ἀγαπησει) nach einander, da es ſich ja eins dem andern keine Hülfe bringen kann? Und was nicht Verlangen trägt, wie könnte das freund ſein (lieben, gewogen ſein)?

b) Alſo wäre der Gleiche dem Gleichen nicht freund; aber es könnte der Gute dem Guten, ſofern er gut iſt, (wegen des Gutſeins), und nicht weil er gleich iſt, freund (gewogen) ſein. Wird nun aber nicht der Gute, ſofern er gut iſt (als ſolcher) ſich ſelbſt genügen? Und der ſich Genügende bedarf

---

dem andern gleich," d. i. in Materie und Form und Größe oder durchweg, in allen Beziehungen. Aber da nicht leicht in der Wirklichkeit Dinge einander völlig und durchgängig (materiell) gleich gefunden werden, ſo erweitert ſich die Bedeutung und es wird eine im Weſentlichen, oder in ſehr hohem Grade, ſtattfindende Uebereinſtimmung auch ſchon Gleichheit genannt, wie: dieſe Menſchen ſind ſich gleich, ſowohl bei einer körperlichen, wie bei einer ſittlichen Aehnlichkeit d. h. theilweiſen Gleichheit. (Bei dem Zeitwort: ſich gleichen, iſt dieſe Erweiterung der Bedeutung, alſo ein Aehnlichſein, ſogar vorherrſchend). — In dieſer Stelle iſt nun „gleich" zuerſt in der weiteren Bedeutung: „theilweiſe Gleichheit, oder Aehnlichkeit der Individuen," genommen, und dann hier im engſten Sinne: Einerleiheit, und zwar dies noch in der Beſchränkung, daß es nicht als in verſchiedenen Dingen enthalten, (wie ein und derſelbe Begriff) ſondern als nur eins, für ſich allein daſeiend (das Sich-Selbſt-Gleiche) genommen wird; worauf allein das hier Ausgeſagte paſſen könnte. Denn dächte man ſich auch zwei Menſchen, die ganz dieſelbe, die unbedingt gleiche Geſinnung hätten: ſo würden dieſelben doch, in Hinſicht auf ihre anderweitigen Beſchaffenheiten und Verhältniſſe, von einander mannigfache Einwirkungen erfahren können, die nicht beide zugleich träfen. — Zu jener Bedeutung aber kommt man, wenn man: „daſſelbe, eins," für „gleich" eintreten läßt, wie man ſagen kann: „es iſt die gleiche Farbe," oder: „dieſelbe Farbe," oder: „eine Farbe." Dann iſt es leicht in die Bedeutung von: „eins und daſſelbe" hinüber zu ſpielen d. h. der Zahl nach eins, ein Individuum, das Sich-Selbſt-Gleiche, Identiſche, was nur zu verſchiedenen Zeiten oder an verſchiedenen Orten, als ein Mehrfaches erſcheint, wie z. B. ein Menſch, ein Begriff, das nur Sich-Selbſt-Gleiche. — Im hier Nächſtfolgenden wird aber auch, wie im Texte zu ſehn, das Wort „daſſelbe" gebraucht, welches beſtimmt die Bedeutung von Gleichmäßigkeit ausdrückt. Damit verhält es ſich aber ferner ſo, daß unter Umſtänden, und in gewiſſen Sphären, das Gleiche ſich ſucht (ſo Gleichgeſinnte), oder ſich abſtößt (wie z. B. der gleichnamige Pol des Magnets), oder daß das Ungleiche ſich anzieht, ſei es als Gegenſätze, (wie der entgegengeſetzte Pol des Magnets), oder als Verſchiedenes überhaupt (wie in den chemiſchen Verwandtſchaften, wo ſich anderes Ungleiches auch wieder abſtößt).

Niemandes, da er sich eben genügt. Wer sich nun genügt, wird auch nach nichts Verlangen tragen und dann nichts lieben, und wer nicht liebt, ist nicht freund (μὴ φιλων οὐ φιλος). Wie sollen nun die Guten den Guten freund sein, wenn sie, sich selbst genügend, abwesend nach einander kein Verlangen und gegenwärtig keinen Nuzzen von einander haben? — Sonach wären sie also wohl mit dem Ganzen getäuscht worden.

V. Die neue Behauptung sodann und die Beispiele, nach welchen durch das Entgegengesetzte Freundschaft erzeugt werde (oder daß dieses freund sei), erfahren ihre Widerlegung dadurch, daß Entgegengesetztes aufgewiesen wird, was entschieden einander feind ist.

Denn Andere behaupten auch sogar noch, daß die Gleichen gegen die Gleichen und die Guten gegen den Guten am heftigsten kämpften (ihnen feind wären), wie auch Hesiod sagt: Der Töpfer grollt dem Töpfer, der Sänger dem Sänger, der Bettler dem Bettler [9]), und so von allem Gleichen, das immer am meisten von Neid und Feindschaft gegen einander erfüllt ist; das Ungleiche aber von Freundschaft. Denn der Darbende ist des Beistandes wegen gezwungen dem Reichen freund zu sein, der Schwache dem Starken, der Kranke dem Arzt; und überall muß der Unwissende nach dem Wissenden verlangen und ihn lieben. Und weiter noch und glänzender führte jener dies durch, daß überall das Gleiche sich feind und das Entgegengesetzteste einander freund sei, indem solches sich begehre (ἐπιθυμειν, nach einander trachten), wie das Trockne das Nasse, das Kalte das Warme, das Herbe das Liebliche, das Scharfe das Stumpfe, das Leere das Volle, und (umgekehrt) das Volle das Leere, u. s. w. weil das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten Nahrung gewähre,

[9]) Es ist der Weise, dessen Behauptung eben vorher angeführt worden, Heraklitus, und des Hesiodus Worte sind aus den Werken und Tagen V. 25 f. Hesiod spricht vom anregenden Nacheifer, der zur Thätigkeit spornt, und Feindschaft erzeugt. Es geht dann alles so bunt durcheinander, daß die nächsten Worte nun wieder auf den Heraklit nur passen.

das Gleiche aber einander nicht Nutzen bringe. Und der dieses sagt, scheint doch ein stattlicher (κομψος) Mann
(216) zu sein, und Wahres zu sagen. — Obgleich dies des Menex. Beifall hat, so besorgt Sok. doch, daß es wunderlich gesagt sei, und daß die streitsüchtigen Allweisen über sie herfallen und fragen möchten: Ob nicht Feindschaft und Freundschaft das Entgegengesetzteste wäre? Sind diese dann einander freund? oder sind es das Recht dem Unrecht, das Vernünftige dem Unbändigen, das Gute dem Bösen? Diese müßten es aber sein, wäre jenes wahr. Also ist weder das Gleiche dem Gleichen, noch das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten freund.

VI. Wesentlich handelt es sich um das Gute, aber mit vielen Nebenbestimmungen, durch welche etwas freund sein soll, und dann geht es endlich über zu dem Eigenen (Angehörigen). Die dialektische Bewegung ist folgende: a) zuerst erscheint das Weder-Gute-noch-Böse dem Guten freund; b) sodann wird näher noch bestimmt: daß dies bloß wegen des Bösen, das aber nur äußerlich anhaftet, statt hat; c) was sich dann weiter noch so ergänzt: daß jedes zuvor wegen des Bösen, aber zugleich um eines Guten willen, freund sei. d) Dann wird eingeschoben: alles dies, wegen und um dessen etwas freund ist, kann nicht als das Eigentliche und Erste, was Freundschaft erzeugt (der Grund des Freund-Seins), gelten. e) Zurückkehrend zu c ergiebt sich: daß auch ohne das Böse das Gute freund (lieb) sein könne, nämlich vermittelst des Weder-Guten-noch-Bösen, woraus sich dann das Begehren als die wahre Ursache des Liebens (Freund-Seins) entwickelt, so daß alles Bisherige ein leeres Geschwätz war. Daraus folgt endlich: f) Wir begehren nur das Mangelnde, d. i. dessen wir beraubt sind; dessen wir aber beraubt sind, das ist unser Eigenes (Angehöriges), also begehrt und liebt man (was dasselbe) das, was von Natur uns eigen, (angehörig) ist. Daher denn auch der wahrhaft Liebende von dem Geliebten wiedergeliebt werden muß.

a) Vielleicht wäre aber dasjenige, was weder gut noch böse ist, dem Guten freund? — Da Menex. dies nicht versteht, meint Sok., er selbst sei auch schon schwindelig von der Schwierigkeit der Sache, und vielleicht wäre das alte Sprichwort wahr: „Das Schöne ist freund" (lieb, gefällt). Aber es ist dies so glatt, daß es ihnen immer entgleitet. Doch meint Sok. weiter: Das Gute ist doch schön; und dann spricht er wie ein Wahrsager nur aus: daß dem Schönen und Guten (die immer zusammen sind) das Weder-Gute-noch-Böse freund sei. Nämlich deshalb erscheint es ihm so: Es giebt doch drei Gattungen: die des Guten, des Bösen und des Weder-Guten-noch-Bösen [10]). Da nun nach dem Bisherigen (in Nr. IV.) weder das Gute dem Guten, noch das Böse dem Bösen, noch das Gute dem Bösen, freund sein kann, so bleibt nur noch übrig, wenn überhaupt etwas freund sein soll, daß das Weder-Gute-noch-Böse dem Guten, oder dem ihm Gleichen freund sein müßte, denn dem Bösen kann es solches nicht sein. Dem ihm Gleichen aber kann es nun auch nicht freund sein, da das Gleiche es nicht dem Gleichen sein konnte, daher es dann nur einzig dem Guten freund wäre.

(217) b) Aber es fragt sich wieder, ob dies auch richtig ist. So z. B. wird doch der gesunde Körper, sich selbst genug, keiner Arzeneimittel, oder sonstiger Hülfe, bedürfen. Ein Gesunder ist demnach dem Arzte nicht wegen der Gesundheit freund (gewogen); sondern der Kranke ist es wegen der Krankheit. Der Körper, als solcher, ist nun weder gut noch böse. Es wird also der Körper (das Weder-Gute-noch-Böse), durch die Krankheit, (das ihm anhaftende Schlechte), der Arzeneikunst, (dem Guten,) freund. Aber er muß es vorher schon gewesen sein, ehe er das Böse

[10]) Eigentlich sind das nicht drei Gattungen, oder Arten, von Begriffen, sondern es sind nur zwei: gut und böse. Das Dritte: weder-gut-noch-böse, sagt nur so viel, daß einem Begriffe, oder Subjecte, keines der beiden entgegengesetzten Merkmale — gut oder böse — zukommt. — Oft wird auch durch solche doppelte Verneinung nur eine Durchdringung, ein sich ins Gleichgewicht setzen, oder binden und aufheben der Gegensätze bezeichnet. So kann z. B. nicht kalt und nicht warm, oder weder-kalt-noch-warm, a) so viel bedeuten wie: lauwarm, temperirt, und b) es kommt keins von beiden einem Subjekte zu, wie z. B. dem Weiß, dem Scharfsinn.

angenommen hat, (er selbst böse geworden war,) denn sie hatten ja ausgemacht, daß das Böse dem Guten nicht freund sein könne. — Das meint er nämlich so: Einige Dinge sind so, wie das, was ihnen anhaftet, andere nicht. Wie wenn etwas mit einer Farbe bestrichen wird, so ist es nicht das, was die an ihm haftende Farbe ist, wie z. B. wenn blondes Haar mit Bleiweiß bestrichen würde, so wären die Haare nicht weiß, sondern schienen nur so. Wenn aber das Alter ihnen die weiße Farbe giebt, dann sind sie selbst das, was das ihnen Anhaftende, das Weiße nämlich, ist. — So ist dann auch das Weder-Gute-noch-Böse (hier z. B. der Körper) bisweilen noch nicht selbst böse, wenn das Böse auch an ihm haftet. Dann würde es, so (äußerlich) mit dem Bösen verbunden, durch eben dies anhaftende Böse das Verlangen nach dem Guten erhalten, aber dies würde nicht eintreten, wenn es selbst durch dies anhaftende Böse, auch (an sich, innerlichst)
(218) böse würde. Auf die Art würden denn auch weder die schon Weisen philosophiren, noch auch die Unwissenden, welche die Thorheit als ein Böses in sich aufgenommen haben, indem sie deshalb sich dünken weise zu sein. Nur die also werden philosophiren (das Verlangen, die Liebe zur Weisheit thätig werden lassen,) welche das Uebel der Unwissenheit nur (äußerlich) an sich haben und nicht weise zu sein sich dünken.

c) Aber auch gegen die Richtigkeit dieses Ergebnisses: „daß das Weder-Gute-noch-Böse, wegen des (äußerlich) anhaftenden Bösen, freund dem Guten sei," erheben sich sofort Bedenken bei Sok. Nämlich so soll es nun betrachtet werden: Wer freund ist, ist es von Jemand und zwar dies wegen etwas, und um etwas. Und dann fragt es sich, ob er dieser Sache selbst, — wegen welcher er einem Andern freund ist, — auch freund ist, oder ihr weder freund noch feind. Wie z. B. der Kranke wegen der Krankheit und um der Gesundheit willen dem Arzte freund ist. Dann
(219) wäre zu sagen: der Leib, der weder gut noch böse ist, wäre wegen der Krankheit, die etwas Böses ist, der Arzneikunst freund (gewogen). Diese letzte ist gut, und um etwas Gutes, um der Gesundheit willen, empfängt sie die

Freundschaft. Also wird das Weder-Gute-noch-Böse (der Leib,) wegen des Bösen, (der Krankheit) dem er feind ist, und um eines Guten willen, (der Gesundheit,) dem er freund ist, dem Arzte freund werden.

d) Aber auch hier möchten sie wieder irre sein. Nicht allein, daß hiernach um eines Freundes willen Einer Freund wird; (was der frühern Behauptung widerspricht, daß das Gleiche nicht freund sei; (sondern auch das noch ist bedenklich, daß man der Arzneikunst um der Gesundheit willen freund ist, und man also dann doch auch der Gesundheit freund sein muß. Ist man nun der Arzneikunst um der Gesundheit willen freund, so muß man auch weiter der Gesundheit um etwas Andres willen freund geworden sein. Dann aber wäre man auch wieder jenem Anderen um etwas wieder freund, und so ginge es endlos immer auf ein neues Anderes zurück. Da würde man denn zuletzt doch auf ein Erstes stoßen mögen, um dessen willen man sofort freund würde, und wo man allem Anderen nur um desselbentwillen allein freund werden könnte. Diese alle sind dann wohl nur Abbilder von jenem Ersten (Urbild, Idee), das dann nur in Wahrheit freund ist. — Dies durch ein Beispiel erläutert: der Vater, der den Sohn Allem vorzieht, wird doch auch Anderes werth halten, wie etwa den Wein, wenn dieser seinen Sohn, der Schierling getrunken hätte, retten sollte. Und dann eben so das Gefäß, worin der Wein wäre. Alle sind ihm werth, aber der Sohn am meisten, und aller Eifer richtet sich nicht auf dasjenige, was um etwas herbeigeschafft wird, sondern
(220) nur eigentlich auf dies selbst, um welches das Andere da ist. So machen wir uns auch nicht viel aus Geld, sondern aus dem, wegen dessen wir das Geld herbeischaffen. Gleicherweise wird es also auch wohl mit dem, was freund ist, sein. Wovon wir sagen, daß es uns wegen Etwas freund ist, dieses scheinen wir selbst, nur mit einem andern Namen, zu nennen, da in Wahrheit das freund (das uns Liebe) an sich selbst eben das ist, worin alle die vielen Dinge, die man (eines um des andern willen) freund nennt, sich enden [11]). Also ist das (eigentlich) Liebe

[11]) Nämlich der ursprüngliche, erste und also wesentliche und wirkliche Begriff (Idee) der Freundschaft, von dem alle die abgeleiteten

(το φιλον, das was freund ist) uns nicht (erst) um irgend eines (anderen) Lieben lieb, (sondern unmittelbar, an und durch sich selbst).

e) Aber das Gute ist doch freund (lieb)? Und wegen des Bösen wird das Gute geliebt? (nach c.) — Dann verhält es sich nun weiter so: Wenn von den Drei oben Genannten: dem Guten, dem Bösen und dem Weder-Guten-noch-Bösen, das Böse ganz hinweggenommen würde, so möchte das Gute auch nichts nutz sein; denn wenn nichts mehr schaden könnte (da das Böse weg wäre), so bedürften wir auch keiner Hülfe. Demnach ist es klar, daß wir nur des Bösen wegen, (z. B. wegen der Krankheit) nach dem Guten, (dem Heilmittel) wider das Böse, Verlangen trügen und es liebten. Giebt es nun keine Krankheit mehr, so bedarf man auch keiner Heilmittel mehr. — Doch mit diesem Allen hat jenes Urliebe (S. 219), in welches alle übrige Liebe zurücklief, keine Aehnlichkeit. — Dieses Andere, wegen etwas nur freund (lieb) Seiende, erschien ja wegen etwas, was feind ist, (das Böse,) freund (lieb) zu sein, und wenn dieses feind Seiende fortgenommen würde, wäre jenes auch nicht mehr freund.

Aber ferner: Verschwände auch wirklich das Böse, so bliebe
(221) dennoch Hunger und Durst u. dergl. und diese Begierden würden dann nur nicht verderblich (böse) sein. Nicht immer hat man jetzt ja, wo das Böse vorhanden ist, davon Schaden, sondern auch oft Nutzen, wenn man etwas begehrt (zur Stillung des Hungers u. s. w.): Die Begierden also, die weder gut noch böse sind, werden bleiben, wenn das Böse auch verschwände. Das Begehrte und Geliebte, was man eben begehrt und liebt, muß man auch nothwendig lieben. Wenn also auch das Böse verschwände, so bliebe doch Einiges, was man liebte. Das wäre aber nicht möglich, wenn das Böse die Ursache da

---

und so in ihrer Vereinzelung und an und für sich genommen unwahren Begriffe ausgehn. Durch diese letzten nun, immer von einem zum andern zurückgehend, langt man dann endlich bei dem eigentlichen, ersten an.

von wäre, daß etwas geliebt wird, weil wenn die Ursache (hier das Böse) fehlte, auch das nicht stattfinden kann, wovon dies die Ursache ist (das Lieben) [12]). — Uebereingekommen waren sie nun, daß wer von etwas freund ist, dies auch liebt, und zwar wegen etwas. Dann glaubten sie, daß das Weder-Gute-noch-Böse das Gute liebe wegen (aus Ursache) des Bösen; jetzt aber zeigt sich eine andere Ursache des Liebens und Geliebtwerdens: das Begehren. Der Begehrende ist dem freund, was er begehrt. Das vorher Gesprochene war also leeres Geschwätz.

f) Aber weiter: Man begehrt doch das, dessen man ermangelt; das Mangelnde aber ist dem freund (lieb), dem es mangelt, und dessen ermangelt man, dessen man beraubt ist: (d. h. was überhaupt nur fehlt; aber hier ist ein an das bekannte Sophisma: cornutus erinnerndes Wortspiel beabsichtigt.) Also beziehen sich Liebe, Freundschaft und Begierde auf ein Eigenthum (οἰκεῖον), und so müssen Lysis und Menex., wenn sie einander freund sind, irgend wie von Natur sich einander eigen sein (angehören). Wer also einen andern begehrt und liebt, dem muß dieser
(222) entweder der Seele nach, oder auf irgend eine andere Weise angehören [13]). — Menex. stimmt dem bei, Lysis aber schweigt. — Da wir nun, fährt Sok. fort, nothwendig das von Natur uns Angehörige lieben müssen, so muß nothwendig auch der wahrhafte — der nicht bloß sich so stellende, — Liebhaber von den Knaben geliebt werden. — Lysis und Menex. gaben dem kaum ein Zeichen der Zustimmung; Hippoth. aber änderte vor Freuden die Farbe.

---

[12]) Oder kurz: Das Böse ist nun nicht mehr die Ursache des Freund-Seins, — oder wenigstens nicht die einzige Ursache, denn als solche ist es hier nirgends unbedingt aufgehoben — sondern die Begierde, das Verlangen.

[13]) Wenn im Bisherigen absichtlich und offenbar meist nur Wortspiele und Scheinbeweise nach sophistischer Art hervortreten, so steigert sich hier zum Schlusse die Kühnheit derselben. In ein dichterisch Klingendes, in ein geheimnißvolles Dunkel verliert sich die Freundschaft: ein uranfängliches Zusammengehören bedingt sie. Aehnlich verlor sich z. B. auch im Menon die Tugend ins Jenseits, sie war ein göttliches Geschenk. — Uebrigens wird an anderen Orten ein Weiteres über die Liebe zu verhandeln sein.

VII. Endlich wird auch das letzte Ergebniß: „daß das Eigene (Angehörige) die Freundschaft erzeuge," als unwahr befunden, und eingestanden, daß man nicht weiter könne.

Näher nun diesen Satz noch betrachtend, spricht Sok.: Wenn eigen und gleich Verschiedenes bedeuten, dann wäre damit etwas gesagt; wenn sie aber dasselbe sind, so würde das vorher Ausgemachte, daß das Gleiche dem Gleichen, in Hinsicht der Gleichheit, nutzlos ist, dem entgegen sein: und zu sagen, daß man dem Nutzlosen freund (gewogen) sei, wäre irrig. Also wird anzunehmen sein, — von ihnen die jetzt schon ganz berauscht sind von diesen Reden, — daß eigen von gleich verschieden ist; und ferner wird dann bestimmt, daß das Böse dem Bösen, das Gute dem Guten, und das Weder-Gute-noch-Böse dem Weder-Guten-noch-Bösen eigen (angehörig) sei. Dadurch gerathen sie aber wieder in Früheres hinein (S. 284). Denn so würde der Böse dem Bösen nicht minder freund als der Gute dem Guten. Auch läßt sich, wegen des früher Ausgemachten, nicht sagen, daß gut und eigen dasselbe wären, denn alsdann käme es darauf hinaus, daß der Gute dem Guten allein freund wäre (Nr. IV.). — Wenn also, wie sich gezeigt hat, weder die Liebenden noch die Geliebten, (Nr. III.), weder die Gleichen (Nr. IV.), noch die Ungleichen, (Entgegengesetzten Nr. V.), weder die Guten noch die Eigenen (Angehörenden), (Nr. IV. und VI.) u. s. w. freund sind; dann haben ihnen die Reden keinen Nutzen gebracht und Sok. weiß nicht mehr, was er noch sagen soll.

Schluß. — VIII. Da Sok. eben mit einem der älteren Jünglinge den Gegenstand von neuem zu durchsprechen anfangen will, so geht die Versammlung auseinander.

(223) Nachdem Sok. dieses gesagt hatte, wollte er eben einen der älteren Jünglinge in Bewegung setzen, (zu einer neuen Unterredung auffordern,) aber da kamen die Knabenführer dazwischen und führten unerbittlich die Jugend

hinweg, da es dazu Zeit geworden war. Jetzt ruft Sok. dem Lysis und Mener. noch nach: diesmal haben wir uns, ihr und ich alter Mann, lächerlich gemacht, denn man wird sagen: Sie bilden sich ein Freunde zu sein, — nämlich Sok. rechnet sich auch zu ihnen, — haben aber nicht einmal aufzufinden vermocht, was ein Freund ist.

12. Theages.

Einleitung.

Es folgen hier zunächst einige weniger bedeutende Gespräche. Wir haben sie, ungeachtet des besten Willens und des sorgfältigsten Nachforschens, so weit den bisherigen, und natürlich noch vielmehr den späteren, größeren und bedeutsamern, nachstehend gefunden, daß wir glauben, dies sei nur durch irgend einen besonderen Umstand zu erklären. Ob sie nun als Jugend- oder Greises-Arbeiten anzusprechen seien; ob als schwächre überhaupt, wie jeder ausgezeichnete Mann deren wohl auch in reiferen Jahren zu Zeiten hervorbringt, (sei es nun in einer behaglichen Nachlässigkeit, sei es in einem Anfalle von Vornehmheit und Uebermuth); ob als besondere Gelegenheitsschriften, zu denen uns der Schlüssel fehlt, indem uns die Veranlassungen, näheren Umstände und Beziehungen unbekannt sind; ob nur als unausgeführte Entwürfe; ob endlich auch als nicht von Platon selbst herrührende Werke; das wollen wir, hier wenigstens, unentschieden lassen. Es reicht aus, sie überhaupt als untergeordnete zu bezeichnen. Jedoch findet unter ihnen immer noch einiger Unterschied in Hinsicht der Stufe statt, die sie bloß auf den philosophischen, unbedingten Werth hingesehn, einnehmen, was wir dann bei der Einleitung zu einem jeden zu bezeichnen uns vorbehalten.

Theages zunächst nun möchte zu den dürftigsten, in Hinsicht des philosophischen Gehalts, gehören. Platonische Gedanken sind darin zwar berührt, und in Menge, aber keiner entwickelt und zu keiner wohlverbundenen Einheit um einen gewichtigen Mittelpunkt, oder Zweck, vereinigt. — Ein Jüngling will in der Weisheit unterrichtet sein. In welcher ist dann die erste Frage, und es ermittelt sich, daß es die Staatsweisheit sei. Als Lehrer in dieser werden nun die großen Staatsmänner als untauglich befunden; die Sophisten thun es für Geld; besser aber soll er sich von einem erfahrnen Athener umsonst unterrichten lassen. Da Vater und Sohn nun in Sokrates dringen, es zu übernehmen, so weigert er sich anfangs, dann aber entschließt er sich dazu, nachdem er von der bekannten Stimme in ihm, Vieles und zum Theil ganz Anders gesprochen hat, als es sonst bei Platon vorkommt, und bemerkt in Beziehung auf den vorkommenden Fall, daß nicht Alle bei ihm Fortschritte machten, so wie er auch andeutet, daß dies weniger durch einen förmlichen Unterricht geschehe, als dadurch, daß das Gewonnene den glücklichen Naturen in seiner Nähe, besonders durch Berührung, (wie etwa der Magnetismus), mitgetheilt wird.

Auch haben wir es nicht nöthig erachtet, wie bisher, in einer Analyse die Glieder und die Uebergänge auszusondern und anzugeben, sondern lassen hier nur eine einfache, fortlaufende Inhaltsangabe folgen.

Inhaltsangabe.

Demodokus. Sokrates. Theages.

(121) Demodokus wünscht des Sok. Rath. Es sei nämlich überall das Leichtere das Hervorgehnlassen; das Schwie-

rigere aber das Aufziehn; so bei Pflanzen, wie denn auch bei Thieren und Menschen. Das hat Demod. denn auch mit seinem Sohne erfahren. Diesen kommt nun die Lust an weise zu werden; wozu ihn seine Genossen wohl angeregt haben mögen und er den Vater nun bittet einem der Sophisten Geld zu geben, daß er ihn weise mache. Dem Vater habe dies nun nicht ohne Gefahr geschienen: lange habe er sich gesträubt, jetzt aber nachgegeben, und sei nun
(122) hier, um ihm einen solchen, der für einen Sophisten gilt, aufzusuchen. Da begegne ihm Sok. nun besonders gelegen, dessen Rath er vor allem dabei benutzen möchte. — Darauf Sok.: Nennt man Berathen überhaupt eine heilige Sache; so ist sie es über keinen Gegenstand mehr, als über diesen. Denn göttlicheres, als die eigene Ausbildung und die der Seinigen giebt es nicht. Zuerst aber müssen sie sich darüber verständigen, worüber eigentlich berathen werden soll, damit nicht Jeder etwas Anderes eigentlich im Sinne habe. Vor allem aber müssen sie vorher auch von dem Knaben erforschen, was er eigentlich erstrebt, damit er nicht etwas ganz Andres begehrt, als sie besprechen.

Weise sind diejenigen, welche von irgend einem Wissen die Erkenntniß besitzen. Nun ist Theages im Lesen, in der Leier, in den Leibesübungen, wie in Anderm unterrichtet.
(123) Welche Weisheit scheint ihm denn noch zu fehlen, die er erlernen möchte? Er soll sie nennen; so wie Einer die Steuermannskunst nennen würde, wenn er Lust hätte zu erlernen, wie man die Schiffe lenkt. Eben so würde es sich auch mit der Wissenschaft des Wagenlenkens verhalten. Theages soll nun davon, was er erlernen will, auch den Namen nennen. — Er weiß keinen andern als: Weisheit (σοφια). — Aber Weisheit, meint Sok. ist auch das Wagenlenken und Steuern; was möchte die vom Theages erstrebte, denn lenken? — Die Menschen, und zwar näher — da die Heilkunde die Kranken, die Tonkunst die im Chor lenkt u. s. w. — alle die in der Stadt.
(124) — Wenn ihn Sok. recht versteht, so meint er damit nicht ein Wissen, wie die Landwirthschaftskunde, welche die Schnitter, Winzer u. s. w. lenkt, oder wie die Tischlerei,

welche die Sägenden, Bohrenden u. ſ. w. regiert: vielmehr verſteht er dasjenige, durch welches man alle dieſe und die anderen Gewerbetreibenden, ſo wie die, welche nichts verſtehn, und Frauen und Männer regiere [1]). — Dies gerade meint Theages. — Eben über dieſe herrſchten doch Aegiſthus, Peleus, Periander u. ſ. w.? — Ja. — Wie aber Bakis, Sibylla, Amphilytos genannt werden, weiß Theages doch zu ſagen? — Ja; Orakelſänger. — Welchen Namen führen dann Hippias, Periander u. ſ. w.? — Tyrannen. — Alſo, ſpricht Sok., willſt du
(125) ein ſolcher, willſt unſer Tyrann werden? Und ſein Vater ſträubt ſich ihn dazu bilden zu laſſen! Das dürfe er aber nicht; er müſſe ſich nur berathen von wem er dazu gebildet werden möge; wozu denn dieſer ſich auch bereit erklärt [2]). Aber Sok. meint, ſie müßten den Sohn doch erſt noch weiter ausfragen. — Euripides ſagt: „Der Weiſen Umgang macht Tyrannen weiſe auch [3]).“ Worin aber werden ſie weiſe? denn hätte er geſagt: „Landleute werden weiſe durch den Umgang mit Weiſen,“ ſo würde er gefragt: „mit was für Weiſen denn?“ wohl erwiedern: „die es im Landbau ſind.“ Und ſo auch würde es in Hinſicht der Köche und Ringer ſein. Was würde er aber antworten, wenn er gefragt würde nach den Weiſen, durch welche die Tyrannen weiſe werden. — Da Theages hierauf nicht zu antworten vermag, ſo ſagt Sok. es ſei daſſelbe, was Anakreon der Kallikrete [4]) zuſchreibt; und

---

[1]) Es liegt hier der Gedanke zum Grunde, daß eine höhere Wiſſenſchaft — und die Philoſophie zuletzt in Hinſicht aller — das Niedere, und als Theile von ihr, umfaßt und beſtimmt, regiert. Wenn man aber die Sache, wie ſie hier geſtellt iſt, ſchärfer faßt, ſo möchte leicht nicht Befriedigendes ſich ergeben.

[2]) Demodokus verſteht hier des Sok. Scherz und geht auf denſelben ein. Nicht die Bildung zum Tyrannen, ſondern die zum Staatsmann und Volksführer, wie auch nachher hervorgeht, hat er hier im Sinne.

[3]) Dieſer Vers, von Andern dem Sophokles zugeſchrieben, wird von Platon auch im Staate. VIII. 568 dem Euripides zugetheilt. Daraus läßt ſich aber mit Grund weder für die Echtheit noch die Unechtheit dieſes Geſpräches etwas folgern.

[4]) Dieſer Name, ſo wie das ihn enthaltende Gedicht, ſind ſonſt unbekannt.

Theages will also den Umgang mit einem Kunstgenossen derselben, der sich auf das Tyrannenwesen versteht, um Tyrann über Athen zu werden. — Theages meint, schon lange habe Sok. nur über ihn gespottet. Er und jeder wünschte wohl über so viele Menschen, als immer möglich, zu herrschen; ja selbst ein Gott (so trefflich und mächtig wie dieser) zu sein; deshalb strebe er aber nicht darnach. Ueber seine Mitbürger aber wolle er nur mit deren Willen, aber nicht mit Gewalt herrschen, so wie auch andere im Staate berühmte Männer es thun.

(126)

Da fragt ihn Sok. wenn er in der Reitkunst wünschte weise zu werden, oder im Schießen, zu wem er sich wohl anders als zu den Bereitern, die Pferde hätten, und zu den Schützen, die Geschosse besäßen, hinbegeben würde. Und wenn er nun in der Staatskunst weise werden wolle, zu wem könne er sich da wohl hinbegeben, als zu den Staatsmännern selbst, die gewaltig in diesen Dingen sind und stets mit Staatsangelegenheiten zu thun haben. — Theages meint, er habe des Sok. Reden wohl schon gehört, daß dieser Staatsmänner eigene Söhne nichts besser als die Schuster wären, wo er denn thöricht wäre zu solchen zu gehn, die ihren eigenen Söhnen die Weisheit nicht mitzutheilen vermöchten. — Aber, entgegnet Sok., wenn du einen Sohn hättest, der Maler oder Flötenspieler werden wollte, die Meister jedoch in diesen Künsten verachtete,

(127)

wo wolltest du ihn hinschicken? — Da Th. das nicht weiß, so empfiehlt ihm Sok. ihn zu einem rechtlichen und staatskundigen Athener zu bringen, der ihm umsonst seinen Umgang gestattet. — Th. und der Vater erkennen als einen solchen den Sok. an, und Demod. bringt angelegentlichst in ihn, seinen Sohn anzunehmen. — Sok. lehnt es ab und meint Demod. sei dazu geeigneter, da er viele wichtige Aemter bekleidet hat und überhaupt in den Staats-

(128)

angelegenheiten bewährter ist. Oder er mag ihn zum Prodikos, Gorgias, Polos u. A. bringen die umherziehn und viele Jünglinge sich für schweres Geld zu ihnen hindrängen, während dieselben umsonst von Andern unterrichtet werden könnten.

Er, Sokrates, aber tauge nicht dazu, behauptet er, weil er nichts verstehe, bis auf ein geringes Wissen: das von der Liebe, worin er aber auch stärker sei [a]), als irgend Einer. — Theages nimmt das für Ausflüchte und Spott und bezieht sich auf Bekannte, die Sok. besser gemacht habe. — Das gehe, erklärt Sok., aber auf die Weise zu. Es warne ihn eine göttliche Stimme immer vor Verderblichem; zu etwas angetrieben habe sie ihn aber nie. Auch wenn einer der Freunde ihm etwas anvertraut, so vernehme er jene Stimme ebenfalls, in Betreff jenes, so daß er ihn abmahnen und hindern könne das Beabsichtigte zu unternehmen. Als Beispiele führt er den Charmides an, den er vom Wettlauf abgemahnt habe; den
(129) Timarchus, den er ebenfalls habe zurückhalten wollen, der aber nicht gefolgt sei und den Tod gefunden habe. So das Unternehmen nach Sicilien, dessen üblen Ausgang ihm die Stimme auch verkündet. Das ist Vergangenes, aber als Beweise will er auch von Bevorstehendem die Warnung der Stimme offenbaren. So sei jetzt der schöne Sannion ins Feld gezogen, und das Zeichen sei ihm geworden, so daß Sannion entweder sterben, oder doch ein großes Unglück ihm widerfahren werde; auch um die ganze Unternehmung sei er bekümmert. Dies erzählt er, weil die Kraft dieses Zeichens für die auch entscheidend sei, die seinen Umgang genießen. Vielen ist es zuwider, und diese können keinen Umgang mit Sok. haben. Viele hindert es nicht, aber sie haben doch keinen besondern Nutzen davon; Einigen ist es günstig [b]); die machen aber auch

---

[a]) Damit soll wohl hingedeutet werden, auf des Sok. Liebe zu den Jünglingen — worüber zunächst Charmides nachzusehen ist — deren Seelen er liebte und die er zu erforschen und zu bilden bemüht war.

[b]) Dies steht wohl mit dem S. 128 Gesagten: „daß die Stimme ihn nur warne, abmahne, nie aber antreibe," im Widerspruch. Denn wie kann das Zeichen als „günstig" anders gedacht werden, denn als ein antreibendes, guten Erfolg verheißendes. Das Hindern ist so eben schon genannt, also kann hierin nichts anderes liegen als das Fördern. Es konnte nur gesagt werden: „bei Einigen trat es nicht ein," was aber nicht durch: „es war günstig" ausgedrückt werden kann, da hierin eine Thätigkeit, also ein Vorhandensein, ein Wirken des Zeichens liegt.

(130) schnelle Fortschritte; doch auch von diesen ist nur Einigen der Nutzen ein dauernder. Denn Mehre, die schnelle Fortschritte gemacht haben, sind später, wenn sie ihn verlassen, um nichts besser, als früher. Das begegnete z. B. dem Aristides, Sohn des Lysimachus. Dieser ging zu Felde und als er zurückkehrte erklärte er, daß er jetzt durchaus nicht im Stande sei, mit Gebildeteren sich ins Reden einzulassen. Als er noch die Kunst des Redens besaß, so habe er sie aber nicht vom Sok. eigentlich gelernt, sondern nur dadurch sei sie auf ihn übergegangen, daß er in jenes Nähe war. Je näher er ihm gekommen um so bessere Fortschritte habe er gemacht, und wenn er neben ihm gesessen und ihn berührt habe, dann die besten. — Wenn es nun dem Gotte genehm ist, so wird sich Theages auch
(131) schnell verbessern; es ist aber ein Wagniß. — Theages und sein Vater wollen sich dem unterziehn.

13. Die Nebenbuhler,

Einleitung.

Um ein Weniges mehr philosophischen Gehalt hat dies Gespräch, als das vorhergehende. Es beschäftigt sich mit der Frage: Was ist die Philosophie? Die richtige Antwort wird nicht gefunden, sondern nur die aufgestellte Erklärung eines Musikfreundes (oder nach unserer Bezeichnungsweise etwa: eines Schöngeistes, Belletristen, Dilettanten) widerlegt: „daß sie das Wissen von Allem — von den Künsten in weitester Bedeutung — sei, und zwar nur so viel davon als erforderlich ist, um das darüber Gesprochene, oder sonst Vorliegende, zu verstehn und auch selbst ein Wort dabei mitreden zu können.“ Dieses Viel- und Halbwissen, und zudem nur zu äußeren Zwecken und auf den Schein gehend, war eben auch sophistische Kunst; und zwar die in der Sphäre der Gesellschaft, des Umganges.

Das in dieser Hinsicht Vorgebrachte, hat nun wohl platonische Farbe, aber die Schärfe der Umrisse und die Ausführung fehlt doch gar sehr, im Vergleiche mit andern Werken des Meisters. Wenig ergötzlich, witzig, geschickt eingewebt und verbunden (wie besonders S. 136 zu Ende, was wir in die Inhaltsanzeige aber nicht mit aufgenommen haben) ist auch dasjenige, was die Nebenbuhler gegeneinander vorbringen und

überhaupt erscheinen ihr Verhältniß, und noch mehr die Knaben, sehr überflüssig bei der ganzen Sache; kein lebendiges dramatisches Bild tritt uns hier entgegen, wie wir es sonst gewohnt sind. Auch das thut demselben in dieser Hinsicht hier Eintrag, wie anderen hier folgenden Gesprächen, daß keine bestimmte, genannte, man möchte sagen, historische Person, dem Sokrates gegenüber gestellt wird.

Endlich ist uns hier, wie im vorigen Gespräche, eine bloße Inhaltsanzeige genügend erschienen, was zugleich für die nächsten Gespräche gilt.

Inhaltsangabe.

Sokrates erzählt.

(132) Sok. kommt zu dem Grammatiker Dionysius, wo er viele junge und schöne Leute nebst ihren Liebhabern antrifft. Zwei Knaben sieht er nun mit großem Eifer streiten, Kreise zeichnend und mit den Händen gewisse Neigungen darstellend [1]). Da Sok. sich neben den Liebhaber des einen von diesen gesetzt hat, fragt er denselben, was die Knaben denn so besonders beschäftige, gewiß Großes und Schönes. Wie, erwiedert dieser, Großes und Schönes? Sie schwatzen über die Himmelserscheinungen und faseln, indem sie philosophiren. — Als Sok. sich über die Antwort wundert, und fragt: ob er das Philosophiren denn

---

[1]) Es geschieht nämlich im Texte hier des Anaxagoras und Oenopides Erwähnung, über die sie sich vielleicht gestritten hätten. Beiden aber wird die Entdeckung der Schiefe der Ekliptik zugeschrieben, und so möchte leicht das hier Angegebene der Zeichnung und der mit den Händen bezeichneten Neigungen auf jene hindeuten sollen.

für etwas Schlechtes halte, so entgegnet ihm ein Anderer, (der neben jenem saß und dessen Nebenbuhler war): Sok. möge mit jenem nicht darüber sprechen, der nur ringen, essen und schlafen könne, und für sonst nichts Sinn habe. — Dieser nämlich hatte sich auf Musik und jener auf Gymnastik gelegt. — Da richtet Sok. obige Frage an
(133) den Musikfreund, was die Aufmerksamkeit der Knaben erregte und sie nun ihren Streit aufhebend, zuhörten. — Der Gefragte meint nun, wenn er Philosophiren für etwas Schlechtes hielte, so würde er glauben, gar kein Mensch zu sein, wie ihm denn auch kein Anderer ein solcher zu sein dünke, der so etwas denken könnte, wobei er dann auf seinen Nebenbuhler hindeutete. — Darauf fragt ihn Sok.: Ob man von einer Sache wissen könne, ob sie schön oder häßlich, ohne zu wissen, was sie ist? Und ob er nun wisse, was das Philosophiren ist? — Dies bejahend, erklärt er es dem Solonischen: „Stets vieles lernend nah' dem Greisesalter ich," gemäß, als das stete Lernen. — Also wäre die Philosophie Vielwissen (πολυμαθια)? — Ja. — Ferner wird zugestimmt, daß die Philosophie (Liebe zur Weisheit) schön und gut sei, und daß auch Anderem dieselben Merkmale zukommen, wie z. B. der Liebe zur Gymnastik. Nach einigem Sträuben aber räumt jener ein, daß nicht das Viel-sich-Anstrengen (πολυπονια) die Liebe zur Gymnastik sei, indem sie nichts anderes als das Wohlbefinden des Körpers erstrebe,
(134) und dies weder durch geringe, noch durch große Anstrengungen, sondern nur durch mäßige erreicht werde. Eben so räumt er es auch von den Speisen und von Allem, was den Körper betrifft, ein, daß hier das Maaß allein gut sei. Dann wird auch der Seele nur das Mäßige nutzen. Zu dem aber, was ihr zugeführt wird, gehören auch die Kenntnisse; also werden diese auch nur nutzen, wenn sie mäßige sind, nicht aber wenn viele. — Die Frage sodann: Wen man mit Recht darüber befrüge: wie viele und welche die mäßigen (angemessenen) Kenntnisse wären, die der Seele einzusenken seien; — setzt sie alle
(135) in Verlegenheit und Sok. sucht also die Sache weiter zu fördern. Man möge überlegen, welche Kenntnisse wohl

als die vorzüglich zu vermuthen seien, so der Philosoph zu erwerben habe, da doch nicht alle, noch auch viele. — Diejenigen, meint der Musiker, die den meisten Ruhm brächten, und diesen Ruhm gewönne man vorzüglich, wenn man in allen, oder doch in den meisten und allgemein geachtetsten Künsten erfahren schiene [a]); aber nur soviel brauche man davon zu wissen, als einem Freien (Gebildeten nach unserer Auffassungsweise) gezieme, nämlich so viel zum Verständniß, nicht aber zur Ausübung gehört. So daß sie dem Künstler in Allem, was er sagt, folgen und überall etwas Gescheiteres, als die Anderen (die Nicht-
(136) Philosophen) darüber zu sagen wissen. — Somit wären die Philosophen Halbkenner, die weniger als die Künstler selbst, und mehr als die übrigen Leute verstehen. Dadurch soll ihnen denn der Vortheil werden, daß sie nicht (einseitig) in dem einen Zweige sich ausbilden, (wie der Künstler), und in den Andern zurückblieben.

Um noch genauer zu erfahren, was der Musiker denn damit meine, frägt Sok. weiter: Die Guten sind doch brauchbar, die Schlechten unbrauchbar? Die Philosophen sind also auch brauchbar? — Und zwar ganz vorzüglich! — Nun ist aber doch der Philosoph, als Halbkenner, in jeder einzelnen Kunst schlechter, als der Künstler, und jeder würde nicht den Philosophen, sondern den Arzt als brauchbarer wählen, wenn er krank wäre; so auch auf dem Schiffe im Sturm den Steuermann. Also wäre der Philosoph zu nichts nutz, so lange die Meister in jeder Kunst da sind, und sofern also auch unbrauchbar und schlecht.
(137) — Leicht möchte also Philosophie etwas Anderes als das sein, was angegeben worden ist.

Damit dieses noch deutlicher werde, soll der Musiker nun

---

[a]) Unter Künsten wird hier im weitesten Sinne jedes Können, oder jede auf einem besonderen Wissen beruhende Kunst verstanden, wie Heilkunde, Steuermannskunst u. s. w. In so weiter Bedeutung wird eben auch oft das Wort σοφος genommen, daß es jedes Wissen das Kundige, in etwas erfahren Sein, bezeichnet, und nicht bloß unser weise, was nur höheres, philosophisches Wissen, sowohl in theoretischer, wie auch in practischer Hinsicht, als sich im Handeln offenbarend, bedeutet.

noch dies beantworten. Der versteht die Pferde richtig zu bändigen, welcher sie besser macht; und so verhält es sich auch in Hinsicht der Hunde. Eben die Kunst nun, die zugleich bändigt und besser macht, diese erkennt auch die Guten und die Schlechten. Dasselbe gilt auch von dieser Kunst in ihrer Anwendung auf die Menschen; und zwar vermag sie das sowohl bei Einem, wie bei Vielen, zu bewirken. — Ferner ist doch die Wissenschaft, welche die Zügellosen und Gesetzwidrigen in den Städten bändigt, die des Rechts; und diese ist als Gerechtigkeit zu bezeichnen. — Wenn ein Pferd (Hund u. s. w.) aber die guten und schlechten Pferde nicht erkennt, so erkennt es sich selbst in dieser Hinsicht auch nicht. Eben so ist es
(138) auch mit einem Menschen. Ein solcher Mensch nun, der sich nicht selbst erkennt, ist nicht vernünftig (σωφρων). Dies aber befiehlt auch die delphische Inschrift: der Vernünftigkeit und Gerechtigkeit nachzustreben. Mittels der Vernünftigkeit vermögen wir uns selbst nämlich und mittels der Gerechtigkeit die Andern richtig zu bändigen. Demnach wären Vernünftigkeit und Gerechtigkeit dasselbe. Da nun auch die Staaten dann gut verwaltet werden, wenn die Unrechtthuenden gestraft (gebändigt) werden, so ist die Staatskunst (Politik) ebenfalls dasselbe mit jenen beiden. Wenn ferner ein Gewalthaber (Tyrann) und König den Staat wohl verwaltet, so geschieht es auch durch dieselbe Kunst, wie auch eben durch sie der Haushalter und Herr seinem Hause gut vorsteht. Also wären (vermöge der Gerechtigkeit) alle diese eins: König, Gewalthaber, Staatsmann, Haushalter, Herr, der Vernünftige und der Gerechte, und eben so wären auch die Künste aller dieser eins. — Soll es nun etwa dem Philosophen zwar Schande bringen, wenn er dann nicht zu folgen und nicht selbst dabei mitzusprechen vermöchte, wenn ein Arzt von einem Kranken redet; und bei einem andern jener (früher erwähnten) Meister eben so; keine Schande aber bei einem Richter, König oder andern (der eben genannten), wenn er der Rede nicht folgen und nichts hinzufügen könnte? — Allerdings brächte es ihm Schande in so wichtigen Dingen. — Soll er aber auch hier nur

ein Halbwisser sein, die zweite Stelle einnehmen und unnütz sein, so lange noch einer von jenen da ist. Oder darf er vielmehr nicht einem Andern sein Hauswesen überlassen und sich mit der zweiten Stelle begnügen: und eben
(139) so auch darf er nicht der zweite, oder der dritte sein, wenn ihm seine Mitbürger irgend welche Verwaltung ihrer Angelegenheiten anvertrauen? — Demnach wäre Philosophie nicht ein Vielwissen und die Beschäftigung mit den Künsten. Da schämte sich der weise sich dünkende Musiker und schwieg, der ungebildete Gymnastiker aber stimmte bei, und auch die Andern lobten das Gesagte.

die Gewinnsüchtigen. Alle aber lieben das Gute, also sind alle gewinnsüchtig. — Nach der ersten Erklärung war Niemand, nach der letzten aber wären Alle gewinnsüchtig; was ist nun das Wahre? — Da wird dann die Erklärung so abgeändert: gewinnsüchtig ist, wer sich um solche Dinge eifrig bemüht und daran zu gewinnen sucht, an denen die Rechtschaffenen sich scheuen Gewinn zu machen. — Sok. wendet aber wieder dagegen ein, daß eben das Gewinnen als gut erklärt worden, und davor dürfe sich dann keiner scheuen. Ungeachtet der Gegner nähere
(228) Bestimmungen darüber zu geben strebt, so will Sok. diese doch nicht zulassen und meint, er wolle ihn nur betrügen. Dasselbe wirft ihm der Andere vor, indem er alles umdrehe; was aber Sok. leugnet, weil er nicht unfolgsam gegen den besten Mann, den Hipparchus, des Pisistratus
(229) Sohn, werden wolle. Nachdem er dessen Verdienste aufgezählt und ihn vielfach gerühmt hat, so kommt er auf eine Inschrift desselben die er befolgt: „Nimmer betrüge den Freund." — Der Gegner bleibt aber doch bei seiner Behauptung, daß Sok. ihn im Gespräche betrügen wolle. — Da will dieser ihm denn, wie im Brettspiel jeden Zug, den er will, zurückgeben, also etwa: daß nicht alle Menschen das Gute lieben; oder: daß der Verlust kein
(230) Uebel sei u. s. w. Aber dies alles nimmt der Gegner nicht an, sondern das endlich: daß von dem Gewinn einiger gut und anderer schlecht (übel) sei. Dann ist aber doch der gute, wie der schlechte Gewinn, immer Gewinn (vermöge des Begriffs „Gewinn" sind sie sich gleich); und insofern sind auch beide gewinnreich (vortheilhaft). — Ferner ist sodann zu überlegen, warum sie beide Gewinn genannt werden. So z. B. sind gute und schlechte Speisen, beides Speisen und deshalb werden sie zusammen Speisen genannt, weil sie feste Nahrungsmittel des Leibes
(231) sind; so auch Getränke, als flüssige Nahrungsmittel. Diesem soll nun die Begriffsbestimmung von Gewinn nachgebildet werden. Wäre dann — fragt Sok. weiter — etwan jeder Erwerb Gewinn, den man ohne, oder doch mit geringerem Aufwande erlangt? Und wäre dem zufolge, wenn man bei einem Schmause, ohne Kosten, indem

man als Gast dabei wäre, sich eine Krankheit holte (gewönne), das ein Gewinn, oder das, wenn man die Gesundheit dabei erwürbe? — Somit ist nicht der Erwerb jedweder Sache Gewinn, sondern nur der des Guten, und der des Schlechten wäre Verlust. — Also kommt es wieder auf das Vorige hinaus, daß der Gewinn gut, der Verlust schlecht erscheint. — Der Gegner findet sich in Verlegenheit und Sok. will von ihm noch das beantwortet haben: Wenn man an Gold oder Silber durch geringeren Aufwand mehr bekommt, ist das Gewinn? Und dann weiter, wenn man für Gold vom Silber, das Doppelte an Gewicht, erhält, hat man dann Schaden? — Natürlich, da das Gold einen zwölfmal größeren Werth hat. — Also muß beim Gewinne noch hinzukommen der Werth; und nur auf diesen kommt es an. Dann aber bedeutet dieser Werth so viel wie: werth, daß man es habe; und dies ist nur das Nützliche; wie das Nützliche
(232) auch gut ist, und so erscheint der Gewinn wieder als das Gute. — Nun leugnete jener aber auch, daß die Guten jeden Gewinn haben wollten, sondern nur den guten. — Das Gespräch, meint Sok., hat sie jedoch genöthigt jeden Gewinn für gut anzuerkennen? — Genöthigt wohl, gesteht der Gegner, aber nicht ihn überzeugt. — Das möchte er, spricht Sok., in der Folge noch werden. Für jetzt muß also eingeräumt werden: daß jeder Gewinn, groß oder klein, gut ist; daß alle gute Menschen alles Gute wollen; daß auch die Schlechten jeden Gewinn lieben, großen und kleinen; also wären Alle, die Guten wie die Bösen, gewinnsüchtig, und nur mit Unrecht würfe Einer dem Andern Gewinnsüchtigkeit vor, da er doch diese selbst an sich hat.

15. Von dem Gesetze, oder Minos.

Einleitung.

Dies Gespräch wird ebenfalls besser nach seinem Inhalte benannt, als nach dem Minos, der eine lange Abschweifung veranlaßt. In Anlage und Durchführung erscheint es dem vorhergehenden auch ziemlich gleich; besonders unglücklich ist aber die zweite Hälfte ausgefallen. Ueberall sind jedoch die Halbheiten und Blößen so offen daliegend, daß Jeder selbst sie gewahr werden muß, und sie also keiner nähern Darlegung bedürfen. — Daß die sich Unterredenden nicht wissen, was eigentlich Gesetze und Gesetzgebung seien, ergiebt sich wohl, aber es nimmt noch am Schluß eine besondere Wendung auf die Gesetzgebung für die Seele hin, die nicht als ganz gleich mit der Gesetzgebung des Staates gelten kann, und somit scheint das Gespräch also in psychologische Gedanken, in die von Bildung, Erziehung der Individuen, hinüber zu spielen.

Wenn wir hier, und in andern dieser kleinen Gespräche, die Hauptgedanken und deren Verbindung nicht heraus stellen, so geschieht es zum Theil auch deshalb, damit einige Leser zur Uebung, als ein hier nicht sehr schwieriges Geschäft, es selbst vollziehen. Vielleicht wird auch Manchen dabei deutlich werden, wie schwer dies aber bei den größeren und verwickelteren sein möge.

Inhaltsangabe.

(313) Sok. fragt: Was ist das Gesetz? — Da der Andere näher angegeben wissen will: Was für ein Gesetz? so macht ihm Sok. erst deutlich, daß hier von dem Gesetze überhaupt, (dem Begriffe) die Rede sei; wie wenn man fragte: Was ist Gold? und Einer wollte sagen: Was für ein Gold gemeint sei. Jedes Gesetz ist auf gleiche Weise Gesetz. — Darauf erklärt der Andere das Gesetz als das Festgesetzte. — Da aber die Sprache nicht das Gesprochene, das Gehör nicht das Gehörte ist, u. s. w., so kann auch Gesetz nicht das Festgesetzte sein (es ist etwas Andres, ist verschieden). — Es mag nun also gesucht werden: Wenn man z. B. gefragt würde: Was ist doch das
(314) Gehör, wodurch Gehörtes eben gehört wird? so würde man antworten: Es ist die Wahrnehmung, welche uns durch das Ohr die Töne offenbart. Was würde zu antworten sein: „Wenn durch das Gesetz das Festgesetzte festgesetzt wird;" als was (was seiend) bewirkt solches Festsetzen das Gesetz (was ist das Gesetz)? Als eine Wahrnehmung oder Mittheilung? — Der Andere erklärt es als den Beschluß (δογμα) eines Staates. — Sok.: Also eine Meinung (δοξα) ist das Staatsgesetz.

Dies näher zu prüfen, wird es so weiter betrachtet: Die Gesetzlichen sind durch das Gesetz gesetzlich, wie die Weisen durch die Weisheit weise u. s. w. Ferner sind die Gesetzlichen gerecht, und die Gerechtigkeit und das Gesetz sind etwas Treffliches, den Staat Erhaltendes; auch sind die Gesetze für schön zu halten und als gut zu erstreben. Nun war ihnen aber ein Beschluß des Staates das Gesetz; was nicht richtig sein kann, da es auch schlechte Beschlüsse giebt und das Gesetz nichts Schlechtes ist. — Doch eine Meinung dürfte es wohl sein; und zwar eine gute
(315) und dann auch eine wahre. Die wahre Meinung (ἀληθης δοξα, s. Menon X.) ist die Entdeckung dessen was ist, und das wäre denn auch das Gesetz. — Der Andere

meint, daß wir alsdann immer dieselben Gesetze über dieselben Gegenstände beibehalten müßten. — Wohl; aber die Menschen können nur nicht das auffinden, was das Gesetz fordert, (was es eigentlich in Wahrheit ist.) — Sie wenden sich nun dahin, zuzusehn, ob die Menschen zu allen Zeiten derselben Gesetze sich bedienen. In vielen Beispielen zeigt dann der Andere, daß dasselbe Volk seine Gesetze sowohl ändert, wie auch die verschiedenen Völker ganz verschiedene Bestimmungen haben. — Von dieser langen Rede führt ihn Sok. aber wieder zu den Fragen und Antworten zurück.

Gefragt, erklärt er dann, das Gerechte für gerecht und das
(316) Ungerechte für ungerecht; und so auch meint man auswärts und überall; so wird auch das Schwere, Leichte, Schöne, und überhaupt Alles als das festgesetzt, was es wirklich ist, nicht als das was es nicht ist. Wer also verfehlt, was recht ist, der verfehlt auch das Gesetzliche. — Der Andere behauptet, sich davon nicht überzeugen zu können. Darauf Sok.: In den Schriften über die Heilkunde wird doch von den Sachverständigen — was die Aerzte sind, — über dieselben Gegenstände auch dasselbe für recht erklärt, und also sind die Schriften der Aerzte
(317) heilkundige Gesetze. So auch ist es in Hinsicht der Meßkünstler u. s. w. So kämen dann auch die Schriften und Vorschriften über die Einrichtungen des Staates von solchen, die den Staat zu regieren verstehn, und dies sind die Staatsmänner und Könige. Diese schreiben darüber nun nicht zu jeder Zeit anders: das sind nur die Unkundigen, die solches thun. Was also recht ist, das wird überall, in der Heilkunde, Kochkunst u. s. w. für das Gesetzliche erklärt. Also ist das Gesetz die Auffindung dessen was ist.

Nun ist der Landmann doch darin kundig, den Samen auszustreuen; in Hinsicht der Töne kennt der Tonkünstler das
(318) Gesetzliche u. s. w. und wie der Hirten Gesetze die besten für die Heerden, so sind die der Könige die besten für die Seelen der Menschen. — Dann frägt Sok. nach den besten Gesetzgebern der Alten für das Flötenspielen; und dies waren Marsyas und Olympus. Als die ältesten be-

sten gesetzgebenden Könige aber erscheinen Minos und Rhadamanthys. — Da nun der Gegner den Minos nicht als solchen gelten lassen will, sondern ihn einen wilden, drückenden und ungerechten Mann nennt, so widerspricht dem Sok. und erklärt dies für eine Verläumdung und Erdichtung der attischen Tragödienschreiber. Darauf wird (319 bis 321) vielerlei, zum Theil wunderlich durcheinander, vom Minos, Rhadamanthys u. s. w. vorgebracht und endlich eingestanden die Kreter hätten die ältesten Gesetze.

Zum Schluß meint Sok. noch, wenn Jemand fragte: Was wird ein Gesetzgeber des Leibes diesem wohl anordnen, um ihn besser zu machen? daß man kurz darauf antworten möchte: Nahrungsmittel und Arbeit, jene, damit er zunehme, diese, damit er geübter und kräftiger werde. Wenn nun aber Einer fragte: Was ein guter Gesetzgeber der Seele verordnen werde, um sie besser zu machen; — was soll dann geantwortet werden. Der Andere weiß das nicht anzugeben, worauf Sok. das für eine Schmach erklärt, nicht zu wissen, was der Seele zum Heil gereiche, wohl aber was dem Leibe und andern Dingen.

16. Hippias der Zweite, oder das kleinere Gespräch dieses Namens.

Einleitung.

Im Umfange, wie in der Behandlung, übertrifft dieses Gespräch die vorhergehenden zwar bedeutend, aber es reiht sich doch noch nicht an die früheren, vollendetern an. Wie im gleichnamigen ersten, ist auch Hip. hier geschildert; aber an einem viel unbedeutenderen Stoff offenbart er seinen Charakter; und zu leicht zu täuschen ist dieser Prunkredner, Dichter und Kunstfertige, und in zu große Blöße dargestellt. — Es erscheint dieser Hippias der Zweite im Ganzen schon so deutlich als ein schwacher Nachhall des Ersten, daß Einzelheiten noch vorzuheben überflüssig erscheint, wohin man z. B. die aller Nothwendigkeit und Consequenz ermangelnde Folgerung des Hippias rechnen könnte: S. 364. „Schmählig wäre es wahrlich, o Sokrates, wenn ich zwar Andere eben darin unterrichtete und Geld dafür zu nehmen billig erachtete, aber von dir befragt, solches dir nicht gestattete und dir nicht freundlich antwortete."

Der Gedankengang ist im Wesentlichen folgender:

I. Achill wird vom Hippias dem Odysseus vorgezogen; jener als wahrhaft und einfach, schlicht, dieser als gewandt, schlau, und falsch (lügenhaft) bezeichnet.

II. Sokrates zeigt, daß der beste auch der wahre Mann, und ferner daß der wahre und der falsche — absichtlich Falsches thuende — Mann einer und derselbe sei.

III. Nach Sok. soll sodann Achill falsch (lügenhaft) erscheinen. Dagegen behauptet Hip. daß er nur absichtlos die Unwahrheit spreche, Odysseus aber nur mit böser Absicht das Wahre, wie die Lüge, sage; woraus Sok. folgert, daß nach dem Vorhergehenden (II.) dann Odysseus besser als Achill wäre, da er sich als absichtlich falsch, also gut, gezeigt hätte.

IV. So wie sich auch weiter ergiebt: daß nur der gute Mann vorsätzlich Unrecht thut.

V. Hip. will das nicht gelten lassen; auch Sok. ist zweifelhaft darüber, ob es richtig gefolgert sei, aber ihm ist dies nicht zu verargen; übel jedoch erscheint es, daß ein Weiser wie Hippias nicht mit Sicherheit und Klarheit zeigen kann, wie es sich eigentlich damit verhält.

Analyse.

Eudikus. Sokrates. Hippias.

(363) I. Eud. fordert den Sok. auf, seine Ansicht über das, eben von Hippias über mehre Dichter Vorgetragene, auch auszusprechen; worauf dieser dann den Hip. fragt, welchen von beiden, den Achill oder den Odysseus, er für den bessern halte, da Sok. früher von des Eud. Vater, Apemantus, gehört habe, daß die Ilias um so viel schöner als die Odyssee sei, als Achill besser als Odysseus. Jene beiden Gedichte seien nämlich auf diese beiden Männer gedichtet. — Hip. der bei den olympischen Spielen Prunkreden hält und Jedem dort zu beantworten bereit ist, was er ihn fragt, wird gewiß vor den Fragen des Sok. nicht

(364) fliehen. — Sok. preist ihn wegen seiner Weisheit, geistigen Kraft und des Zutrauens zu dieser glücklich. — Das letzte, das Zutrauen zu sich, bezeichnet Hip. als etwas ganz Natürliches, indem er noch Keinen dort gefunden habe, der in irgend etwas trefflicher als er gewesen wäre. — Doch jetzt soll er die obige Frage beantworten; vorher habe ihn Sok. in seiner Schaurede nicht unterbrechen wollen. Da erklärt er: Homer habe den Achill als den besten, Nestor als den weisesten, und Odysseus als den gewandtesten (πολυτροπωτατον) unter denen vor Troja, dargestellt. — Sok. bittet, ihn noch besser zu belehren, indem er das Beiwort des Odysseus nicht recht versteht. Ist denn Achill nicht auch vielgewandt vom Homer dargestellt? — Hip. Nein, sondern als höchst einfältiglich (ἁπλουστατος), so z. B. sagt Achill, daß ihm der ver-
(365) haßt wie der Tod sei, welcher Anderes redet, als er denkt (Ilias IX. 308—314). Dadurch ist Achill als einfach und wahrhaft (ἀληθης) und Odysseus als gewandt und falsch (ψευδης [1]) bezeichnet.

II. Also versteht Hip. unter gewandt soviel wie falsch; und ihm ist dann der Wahrhafte und der Falsche ein anderer. Aber was versteht er unter den falschen, die, wie die Kranken unvermögend, oder die etwas vermögend (δυνατους) sind? — Vermögend zu Vielem, und besonders dazu, die Menschen zu betrügen; und zwar dies mit Verschmitztheit und Einsicht. Als Einsichtige wissen sie auch was sie thun, und sind also auch weise (σοφοι),
(366) nämlich im Betrügen, so wie vermögend zum Lügen. — Vermögend aber ist der zu nennen, der etwas aus freiem Willen (und mit Bewußtsein) thut, nicht aber dazu etwa durch Krankheit aufgeregt (im Fieberanfall, Wahnsinn), wie wenn z. B. Einer des Sok. Namen schriebe, wenn

---

[1]) Die Vieldeutigkeit dieses griechischen Wortes, welches falsch, unrecht, so wie unwahr, lügnerisch, bezeichnet, kommt auch hier den nachfolgenden Sätzen zu Hülfe. Es wäre schon hier schwer, das genau entsprechende Wort im Deutschen zu finden, und man wird hier, wie später, leicht aus dem Zusammenhange die eben hingehörige Sphäre des Begriffes hinzudenken.

er eben wollte. — Nun ist Hip. im Rechnen doch auch erfahren, und vermöchte richtig und schnell zu sagen, wie viel 3 mal 700 ist. Geschieht dies nun wohl nur, weil er der vermögendste und weiseste im Rechnen ist, sondern weil er auch der beste? — Offenbar! — Dann würde Hip. aber doch auch eben so gut das Falsche darüber sagen und am besten lügen können. Und der im Rechnen Unkundige
(367) wird doch nicht besser lügen und nie, das Wahre zu sagen, mehr im Stande sein. Der im Lügen Unvermögende kann aber, nach dem Vorhergehenden, nie falsch (lügnerisch) sein. Demnach ist derselbe, nämlich der Gute (oder der Beste), auch der Vermögendste das Wahre sowohl, wie das Falsche, im Rechnen zu sagen. Der Gute ist aber auch der Wahre; also ist derselbe hierin der Falsche und auch der Wahre [2]). Der Wahre aber ist dann um nichts besser als der Falsche, denn beide sind einer und derselbe (sich gleich) und nicht, wie Hip. vorher meinte, einander entgegengesetzt. So ist es denn auch in andern Dingen, wie in der Meßkunst, und der gute und weise hierin wird auch, wenn irgend einer, vermögend sein zugleich das Falsche zu sagen, der Schlechte aber erschien unvermögend zum Lügen, so daß der also doch nicht falsch (lügnerisch)
(368) sein könnte, der zu lügen unvermögend ist. So ist es auch mit dem Sternkundigen.

Nun soll Hip. erwägen ob es sich nicht in irgend einer Erkenntniß anders verhält. Er ist nämlich in allen Künsten der weiseste der Menschen. So habe er sich gerühmt, einst

---

[2]) Die Täuschung liegt hier darin, daß zunächst die Begriffe: etwas verstehn, gut sein und wahr sein, unbedingt gleich und dann für einander eingesetzt werden. Dies wäre nicht einmal zulässig, wenn sie in der reinen, ersten Bedeutung ständen, viel weniger wenn sie in einer weiter modificirten sich finden, wie gut sein für: in etwas tüchtig sein, und wahr für: wirklich, echt, eigentlich. — In der Grundbedeutung aber ist gut und wahr nur seiner Wurzel und seinem Grundbegriffe nach gleich, und zu diesem sind dann noch andere Bestimmungen hinzugetreten (S. Einleitung zu Hip. I.).— Sodann ist auch das täuschend, was vorher gesagt worden: daß der im Lügen Unvermögende nicht falsch sein könne. Lügnerisch kann er allerdings nicht sein, aber falsch, irrig, wie es hier gemeint ist, z. B. falsch rechnen, kann er eben so gut, wie der, welcher es absichtlich thut.

nach Olympia gekommen zu sein und alles, was er an und bei sich gehabt, Ringe, Schuhe, Kleider u. s. w. wäre von ihm selbst verfertigt gewesen. Darunter hätten sich auch Epen, Tragödien und Dithyramben befunden. Nicht minder habe er da auch als Meister in Musik, Grammatik, Gedächtnißkunst u. s. w. geglänzt. — In welcher Geschicklichkeit oder Kunst ist also nun der Wahre von dem Falschen verschieden? — Da Hip. nicht dergleichen findet, so folgte dann aus dem Bisherigen, wo sich
(369) der Wahre und Falsche als derselbe ergab, daß Achill, der als wahr bezeichnet wurde, auch falsch, und daß Odysseus, der als falsch (lügenhaft), auch wahr sein muß, und daß also beide einander gleich sind.

III. Hip. tadelt den Sok. daß er immer dergleichen Reden zusammenknüpft, das Schwierige nur aus den Dingen herausnehmend und daran hangend, nicht aber kämpft er gegen die ganze Sache, um die es sich handelt. Hip. ist bereit in einer zusammenhängenden Rede zu zeigen, daß Homer den Achill als einen bessern darstellt, als den Odysseus; Sok. soll dieser sodann auch eine solche entgegenstellen; und dann mögen die Anwesenden sehen, wer besser spricht. — Sok. erkennt die größere Weisheit des Hip. an, aber es ist so seine Art genau darauf zu achten, wenn Einer etwas sagt, und sich zu bemühen es genau zu verstehn, alles wohl vergleichend und erwägend, zumal wenn er jenen für einen Weisen hält. Daher ist er auf des Hip. Reden besonders aufmerksam. — Odysseus erscheint
(370) ihm nun nirgends als lügenhaft, wohl aber Achill. Denn nachdem er die oben angeführten Worte gesagt hat, erklärt er bald darauf, daß er sich durch jene beiden keineswegs werde umstimmen lassen, sondern morgen schon zur Abreise sich rüsten. (Ilias I. 357—563.) Auch vorher hatte er, im Streite mit Agamemnon, schon gesagt, daß er nach Phthia sofort zurückkehren werde. (Ilias I. 169—171.) Obwohl er dieses zweimal erklärt hat, so sieht man doch nirgends, daß er Anstalt dazu macht, es auszuführen. — Somit wiederholt Sok. seine Frage: Welchen der beiden Männer Homer als vorzüglicher dargestellt hat. Ihm scheinen sie fast gleich, sowohl in Hinsicht auf Wahrheit

und Falschheit, wie auch in jeder anderen Tugend. — Da meint Hip. der Andere untersuche die Sache nur nicht richtig. Wenn Achill unwahr redet, so geschieht das offenbar nicht in böser Absicht, sondern nur unvorsätzlich. Ihn halten die Unglücksfälle des Heeres nur zurück. Wenn aber Odysseus lügt, so thut er es aus böser Absicht und vorsätzlich. — Hip. wird beschuldigt, dem Odysseus nachzuahmen und den Sok. zu betrügen. Denn Achill ist so
(371) geübt und dem Odysseus in seiner Kunst so überlegen, daß er sich in dessen Gegenwart widerspricht, ohne daß jener es bemerkt, indem er nämlich dem Odysseus sagt, er werde mit der Morgenröthe absegeln, zum Ajax aber ganz anders spricht, in der Stelle, wo er sagt, er werde nicht eher des Kampfes gedenken, bis Hektor seine Zelte erreicht habe u. s. w. (Ilias IX. 650—55.) Diesen Widerspruch aber, daß er bald sagt, er werde gehen, und bald, er werde bleiben, hat er gewiß aus böser Absicht gemacht und des Odysseus Arglosigkeit wohlkennend. — Das räumt Hip. nicht ein, sondern nur, weil er sich anders besonnen, und ganz arglos, sagt er es. Odysseus aber thut es immer nur etwas (böses) dabei beabsichtigend, sowohl wenn er die Wahrheit sagt, wie wenn er lügt. — Dann meint Sok. wäre also Odysseus auch besser als Achill, denn ihnen erschienen vorher die vorsätzlich Lügenden als besser, denn die unvorsätzlich [a]). — Dem widerspricht Hip. entschieden, da ja auch die Gesetze die vorsätzlich Anderen
(372) Uebeles Zufügenden härter strafen, als die, welche es ohne Wissen und Willen thun.

IV. Sok. meint doch Recht darin zu haben, daß er so begierig ist nach den Fragen der Weisen. Sonst sieht er wohl ein, daß es schlecht mit ihm steht, denn in Allem ist er anderer Meinung als diejenigen, welche ganz Hellas für die Weisesten hält. Das Gute aber habe er bei sei-

---

[a]) Die verwechselten Begriffe sind hier: bewußt, mit Willen, vorsätzlich, absichtlich, (die wir hier völlig gleichbedeutend setzen) und: etwas beabsichtigend, und zwar Böses, Feindseliges. War das vorher Ausgemachte schon schief und in seiner Allgemeinheit unwahr, so muß dieses es noch mehr werden, wo zu der Absicht noch das Böse, Feindselige, hinzutritt.

ner Unwissenheit, daß er überall zu lernen bemüht ist. Jetzt ist er nun auch wieder ganz entgegengesetzter Meinung mit Hip. Bisweilen freilich denkt er auch anders darüber und schwankt; jetzt aber hat er diesen Anfall, so es zu betrachten, woran vielleicht die bisherigen Reden Schuld sind. Er bittet dann den Hip. seiner Seele sich anzunehmen und ihn von der Unwissenheit zu befreien;
(373) aber ja nicht in einer langen Rede; denn da kann Sok. nicht folgen. Auch Eud., der den Sok. zum Sprechen aufgefordert hat, soll den Hip. mit bitten, daß er antworte. Endlich läßt dieser sich erflehen. — Sok. also spricht: Um zu erforschen, wer besser ist, die vorsätzlich oder unvorsätzlich Fehlenden, so glaube er so am besten der Sache nahe zu kommen. Der schnell Laufende ist ein guter Läufer, der langsam Laufende ein schlechter. Der bessere ist aber denn doch der, welcher vorsätzlich langsam läuft, und nicht welcher unvorsätzlich. Laufen heißt dann ferner etwas verrichten, oder thun; und wer schlecht läuft, thut etwas Schlechtes im Lauf; und hier ist also derjenige der Schlechtere, der wider Willen Schlechtes thut, als
(374) der mit Willen. Eben so ist der bessere Ringer der, welcher vorsätzlich fällt, als der unvorsätzlich; ferner bei allen Thätigkeiten des Leibes, in Hinsicht auf Schönheit und Häßlichkeit der Bewegnng; bei der Stimme, dem Hinken, Blödsichtigsein und bei allen Sinneswerkzeugen u. A. überall ist das Fehlerhafte mit Willen besser, als wider
(375) Willen. Endlich auch bei Thier- und Menschen-Seelen ist es besser, daß die Fehler und das Verfehlen z. B. bei Schützen absichtlich und nicht wider Willen geschehn; auch in der Heilkunde sind absichtlich dem Körper zugefügte Uebel besser, als absichtlose; so auch bei Tonkünstlern, bei Knechten, und von unserer eigenen Seele werden wir doch lieber haben wollen, daß sie vorsätzlich Uebeles thut und fehlt, als unvorsätzlich. — Dieses letzte findet Hip. aber sehr schlimm, auch will er es aus dem Bisherigen als nothwendiges Ergebniß nicht anerkennen. Doch meint Sok. es hätte sich ihm wohl so gezeigt. Nur das soll er noch betrachten: Ist Gerechtigkeit ein Vermögen der Seele, so ist die vermögendere Seele die gerechtere und

auch die beſſere; und ſofern die Gerechtigkeit eine Erkenntniß der Seele iſt, ſo iſt die gerechtere auch die
(376) weiſere. Sie vermag Schönes und Schlechtes zu verrichten; das Schlechte aber thut ſie mit Willen und durch Vermögen und Kunſt. Unrecht thun heißt Schlechtes verrichten, nicht Unrecht thun aber Schönes. Da nun die vermögendere und beſſere Seele vorſätzlich Unrecht thut und der gute Mann auch die gute Seele hat, ſo wird alſo der gute Mann vorſätzlich Unrecht thun und kein Anderer als der gute, würde vorſätzlich fehlen und das Schlechte und Unrechte thun *).

V. Hip. will das auf keine Weiſe einräumen; auch Sok. ſich ſelber nicht: aber es folgt doch aus dem Geſprochenen. Doch hat Sok. ja ſchon vorher erklärt, daß er oft darüber ſchwanke, was auch nicht von ihm, als einem Ungelehrten, zu verwundern ſei. Aber wenn auch die Weiſen (wie Hip.) ſchwanken wollen, dann iſt es für die Anderen ein großes Unglück, weil ſie, auch wenn ſie zu jenen ihre Zuflucht nähmen, nicht von ihrem Schwanken befreit werden könnten.

---

*) Nach den bisherigen Begriffsverwirrungen (ſ. Anm. 2 und 3) war dies Ergebniß leicht herbeigeführt. Vorſätzlich iſt nur auf die genaue Bedeutung: bewußt, zurückzuführen; fehlen nur in dem Sinne von: irren, etwas falſch machen, feſt zu halten: ſo kommt ein wahrer, aber unbedeutender, nichts ſagender Satz heraus: daß der gute — ſoll heißen: tüchtige, einer Sache kundige — Mann mit Bewußtſein etwas Falſches machen kann, nicht aber der Unkundige; der macht es bewußtlos, wenn er ſich an dieſelbe wagt. — Es iſt aber hier dem „bewußt" nicht bloß die Abſicht und zwar eine böſe, durch dialektiſche Taſchenſpielerkunſt, noch hineingeſchoben, ſondern es iſt auch der Kundige in den abſolut, ſittlich Guten und das „fehlen" in Falſches, d. i. Uebeles, Unrecht, Schlechtes thun, verwandelt worden.

17. Alcibiades der Zweite, oder das kleinere Gespräch dieses Namens.

Einleitung.

Das nachstehende Werk, welches hier die Reihe der schwächeren schließt, ist in einzelnen Abschnitten durchaus nicht so verwerflich, wie es wohl dargestellt wird. Es wäre zunächst das Horazische: (A. p. 36.) „Infelix operis summa etc." darauf anzuwenden, und in Hinsicht dieses Einzelnen und des bedeutenden Gegenstandes, möchte es den Vorrang vor allen vorhergehenden seiner Kategorie ansprechen dürfen.

Die Hauptgedanken sind folgende:

I. Wie wichtig, aber auch wie schwierig es sei auf die rechte Weise zu beten; selbst wenn man nicht im Wahnsinn Verruchtes erfleht.

II. Wahnsinn ist nur eine Art der Unvernunft, und unvernünftig sind die Meisten. Diese aber erbitten, unwissend, oder wähnend es sei gut, das was nachtheilig ist. So möchte Alcib. sich große Macht und Herrschaft wünschen, die doch so gefährlich; Andere Anderes. Also erweist sich die Unwissenheit so verderblich.

III. Sie wird sodann aber nicht unbedingt dafür zu erklären sein, sondern vielmehr in vielen Fällen wohlthätig erscheinen, indem man durch sie von wahnsinnigen Handlungen abgehalten werden möge, und auch von thörichten, die daraus

entspringen, daß man etwas weiß, oder sich nur einbildet etwas zu wissen, (was eigentlich nur halbes, schlechtes, hier bezeichnen kann), aber nicht zugleich das Wissen dessen besitzt, was am besten ist — d. h. das was gut, was nützlich, oder bestimmter: das philosophische Wissen im weitesten Sinne. — So wird man sich nämlich leicht, wenn man eine Kunst, oder Wissenschaft besitzt, oder zu besitzen wähnt, und auf diese sich stützt, an ein höheres, z. B. die Staatsverwaltung wagen.

IV. Wenn aber so viel auf das rechte Beten ankommt (und bei den Göttern die Geschenke keinen Werth haben, sondern nur die Reinheit des Gemüthes, die Tugend), so muß man erst lernen, wie man beten soll.

V. Alcib. will sich darüber belehren lassen und Sok. giebt auf eine wenig verhüllte Art zu verstehn, daß er ihm Lehrer sein wolle und dem Siege über die Liebhaber des Alcib. nachstrebe.

Ein Punkt in Alcib. I. scheint hier weiter entwickelt werden zu sollen: das Verderbliche der Wünsche des ehrsüchtigen Jünglings, die dort nur aufgeführt, aber nicht weiter gewürdigt wurden. Aber es ist ein Dürftiges in der Ausführung geblieben. Besonders ist es ferner auch die ganze Fassung des Schlusses und das Verhältniß des Sok. und der andern Liebhaber, was an sich verunglückt erscheint und mit demselben Gegenstande in Alcib. I. zum Theil in Widerspruch steht. Endlich ist hier Abschnitt III. sowohl übel eingewebt, wie auch an sich sehr gezwungen und ungenügend auf einen sonst häufig genug beim Platon vorkommenden Gedanken hingerichtet, nämlich auf den, daß dünkelhaftes und halbes, und einseitiges Wissen zum eigenen und zum Verderben Anderer veranlaßt an höhere Angelegenheiten, wie z. B. an die des Staates, sich zu wagen.

Was den Gegenstand selbst, das Beten anbetrifft, so ist er, in der Hauptsache wenigstens, ganz richtig angedeutet. Es ergiebt sich nämlich:

1) Um was man bitten solle, das ist gefährlich und

schwer zu wissen, — nämlich in Hinsicht auf äußere Dinge, wie deren mehre namhaft gemacht werden.

2) Ein richtiges und gefahrloses Gebet ist: zu bitten um das Schöne und Gute, d. h. um das Innere, Sittliche, Geistige im Allgemeinen, was überall durch jene Ausdrücke bezeichnet wird. Das ist dann zugleich auch eins mit dem Willen der Gottheit u. s. w. was den Hauptinhalt des christlichen Gebetes ausmacht — wo eins nur: „das tägliche Brod," oder das nothwendige äußere Bedürfniß, enthalten ist, was oben zu 1) gehört.

3) Daß die Götter ferner nicht durch Geschenke u. dergl. bestimmt werden die Wünsche der Sterblichen zu erfüllen, und daß sie auf die Tugend, die Gesinnung und Handlungen, nicht aber auf das Dargebrachte sehen.

Wiefern die Gottheit aber überhaupt sich von den Gebeten der Menschen werde bestimmen lassen, oder nicht, d. h. von dem abzuweichen, was ihr Wille, ihr Beschluß ist (d. i. das Heilsame, Weise, in ihren Planen Gelegene), das ist hier nicht bestimmt ausgesprochen. Es ist nur so viel gesagt, daß sie stets nach Willkühr gebe oder weigere, nichts sie zwingt. Wenn man nun auch nach einer höheren und reinen Auffassung von Gott nicht glauben kann, daß er sich werde durch Flehen u. s. w. bewegen lassen, etwas darin zu ändern, oder daß er, so wie Menschen etwa, zu erweichen sei, — so bleibt dem Gebet immer noch eine hohe Bedeutung übrig.

Wenn nämlich in Beziehung auf unser Inneres irgend wie den Menschen ein Freiheitskreis, dem Schicksale, der Weltordnung, oder dem Willen der Gottheit gegenüber, — oder wie man sonst diese Herrschermacht nennen will, — gezogen werden kann, so ist es gewiß der unsrer innern Freiheit, unserer Sittlichkeit, unserer Herrschaft über die Sinnlichkeit, über die Leidenschaften, und über die Einwirkungen des Aeußern überhaupt, oder es ist der des Sich-Bestimmens der Vernunft, frei und durch sich selbst. Wenn es in uns nun zu einem Kampfe der Vernunft mit ihren Gegnern kommt, dann erhebe man seine Hände zur Gottheit, und da erwarte man

Beistand. Nun zwar nicht auf eine äußerlich sinnliche, oder unmittelbare, materielle Weise, sondern eben bloß durch die Erhebung des Geistes zur Gottheit selbst. Nämlich indem man sich über den Tumult der Erdenmächte hinausschwingt, ihre Banden abstreift, so wird der Geist wieder frei, gewinnt seine ursprüngliche, d. i. göttliche Kraft, wieder. Dies ist dann die wirkliche Bedeutung von der Nähe der Gottheit. Eine andere ist entweder nur heidnische Vorstellung, oder dichterisches Bild; denn nach der christlichen ist Gott immer und überall da; nur wird er nicht immer von uns, deren Augen die schweren Erdennebel umnachten, erkannt; einzelne leuchtende Blitze erhellen nur zu Zeiten diese Nacht, und ein flüchtiger Blick faßt einen schwachen Schimmer des blendenden unendlichen Glanzes. — Wer also wirklich beten kann, d. h. sich in die Gottheit versenken, sich losreißen, befreien kann von den irdischen Banden, wen diese loslassen; wer also Gott in seinen Busen aufnimmt, oder vielmehr ihn, der schon dort ist als verborgener Funke, zur wirksamen, wärmenden und leuchtenden Flamme sich entzünden läßt, der wird gewiß in jeder Noth, die ihn bedrängt, die nöthige Kraft und die göttliche Hülfe finden; es werden sich die stürmischen Wogen in seiner Brust ebenen, er wird die selige Ruhe und den himmlischen Frieden wiederfinden, und als das letzte Rettungsmittel gegen das niederschmetternde Geschick wird er nach dem Schifflein hinblicken, das an seines Lebens Ufer steht um ihn hinüber zu tragen in die ewige Heimath, zu der Insel der Seligen.

Aber so zu beten ist nicht leicht, und so Gott zu schauen! Die Meisten wollen ihn nur in besonderer irdischer Offenbarung verkörpert und in Wundern erblicken, und verlangen von ihm nur äußere und oft sehr gefährliche Gaben, wie Alc. und die Andern die hier aufgeführt werden, nicht aber Stärkung, Erleuchtung, Heiligung der Seele, oder die Einkehr, die Gabe seines — des heiligen — Geistes (Lucas 11, 13).

Analyse.

Sokrates. Alcibiades.

(138) I. Alcib. erscheint dem Sok. gar in sich gekehrt und nachsinnend, indem er zum Gebet in den Tempel sich begeben will. Und Anlaß hätte er freilich jetzt auch dazu, da das Gebet das Wichtigste wohl ist. Von dem nämlich, was von Jedem für sich, oder was öffentlich erfleht wird, gewähren die Götter Einiges, Anderes aber nicht, und Einigen (der Bittenden), Andern nicht. Da bedarf es denn vieler Vorsicht, daß man sich nicht unwissend, und im Wahne, es sei ein Gutes, ein großes Uebel erfleht, wenn die Götter eben in der Stimmung sind die Bitte zu erhören. So wie z. B. Oedipus soll gefleht haben, „daß die Söhne mit dem Schwerte das väterliche Gut theilen möchten,“ [1]) da er doch Abwendung der gegenwärtigen Uebel hätte erflehen können und nicht sollen neue noch herbeiwünschen, die dann auch kamen und dazu noch vieles andere Schreckliche. — Das sei aber auch ein Wahnsinniger gewesen, meint Alcib.

II. Da fragt Sok.: das Wahnsinnigsein ist doch das Entgegengesetzte von dem Vernünftigsein; und es giebt unvernünftige und vernünftige Menschen; darüber sind sie einig; aber welche sind dies? —

(Als Einschiebsel oder Abschweifung:)

So sind doch auch Einige gesund, Andere krank, und es
(139) muß nothwendig eins von diesen beiden Jedem zukommen und so muß Einer denn auch entweder vernünftig oder

---

[1]) Der geblendete und unglückselige Oedipus war von seinen Söhnen eingeschlossen worden, um so die schmählichen Vorgänge eher der Vergessenheit zu übergeben. Dieser nun fluchte seinen Söhnen und zwar nach dem Ausdrucke des Euripides (Phönizierinnen V. 66.): daß sie mit scharfem Schwert dies Haus zertrümmern möchten. Die Sache bleibt wesentlich dieselbe, nur die Worte sind verschieden.

unvernünftig seiu. Ein Drittes, dazwischen Gelegenes giebt es aber nicht, was ihm eigen sein könnte. Da nun Wahnsinn der Vernunft entgegengesetzt ist, und zwischen unvernünftig und vernünftig (als gleichfalls Entgegengesetzten) kein Drittes möglich ist: so muß auch Unvernünftigkeit und Wahnsinn dasselbe sein, da nicht zwei (verschiedene) Dinge einem (und demselben) entgegengesetzt sein können *). — Aber sind denn wirklich alle Unvernünftige auch wahnsinnig zu nennen, so wie doch von der Jugend, und nicht weniger von den Alten in der Stadt, die meisten unvernünftig sind; und wären diese auch wahnsinnig, so möchte man wohl nicht ungefährdet unter ihnen leben können. — Dieses erscheint widersprechend und wird so zu lösen sein: Es sind doch einige krank; und diese leiden nicht blos an Gicht, oder Fieber oder Augenschmerz, sondern auch an irgend einer der vielen andern Krankheiten. Dann ist ferner jeder Augenschmerz eine Krankheit, aber nicht jede Krankheit ein Augenschmerz; so ist auch jedes Fieber und jede Gicht eine Krankheit, aber nicht jede Krankheit ist eins von diesen, vielmehr sind sie, wie die Aerzte sagen, in ihren Wirkungen verschieden. Also sind sie nicht alle gleich, noch wirken sie Gleiches, sondern jede nach ihrem Vermögen etwas Anderes, aber Krankheiten sind sie alle. So wie wir auch Handarbeiter haben, als Schuhmacher, Zimmerleute u. s. w. von denen jeder einen Theil der Handarbeit an sich genommen hat. Alle sind sie nun wohl Handarbeiter, aber nicht alle sind Schuhmacher oder Zimmerleute u. s. w. — Eben so haben denn auch jene die Unvernunft an sich und zwar Einige den größten Theil, welche man Wahnsinnige nennt, Andere einen etwas kleineren, die Dummen und Blödsinnigen, und mit milderer

*) Völlig deutlich wird dies in folgender Zusammenstellung sein. Als Entgegengesetztes ergab sich:

a) Wahnsinn und
b) Unvernunft und) Vernunft.

Also stehen Wahnsinn und Unvernunft beide zusammen dem Einen, der Vernunft, gegenüber. Später löst es sich denn so, daß Wahnsinn, als eine Art der Unvernunft, in dieser mit enthalten ist, und sofern also mit ihr gleich wäre.

Benennung die starken Geister (ironisch), oder die Einfältigen, oder auch die Unschädlichen, Unerfahrenen, Stillen u. s. w. genannt. Alles aber ist Unvernunft und unterscheidet sich wie das Gewerbe vom Gewerbe und die Krankheit von der Krankheit [3]).

Von hier nun (nach dieser Abschweifung) kehren sie (zu der, S. 138 zu Ende, begonnenen Untersuchung) zurück. Welches also sind die Vernünftigen oder die Unvernünftigen? Die Vernünftigen sind doch die, welche wissen was zu thun und zu sprechen ist, die Unvernünftigen aber die, welche das nicht wissen. Und diese letzten werden dann auch unbewußt sagen und thun, was man
(141) nicht soll. Zu den Unvernünftigen gehört nun auch Oedipus. Eben so erbitten Viele in der Gegenwart sich etwas, nicht bloß vom Zorn beherrscht, wie jener, sondern im Wahne es sei kein Uebel, sondern ein Gutes. Jener nämlich bat nicht Gutes und meinte es auch nicht zu thun; mit diesen aber verhält es sich entgegengesetzt. So z. B. würde Alcib. gewiß wähnen des höchsten Gutes theilhaftig geworden zu sein, wenn ihm der Gott, zu dem er im Begriffe steht sich zum Beten hinzubegeben, ihm nicht bloß die Herrschaft über Athen, sondern auch über ganz Hellas und selbst über Europa ertheilte. — Alcib. meint, er, und jeder Andere, würde es glauben. — Aber für seine Seele würde er doch nicht die Herrschaft über alle Hellenen und Barbaren eintauschen wollen? — Natürlich nicht, denn er könnte dann keinen Gebrauch davon machen. — Wenn er aber einen Gebrauch dennoch machen könnte, aber nur einen schlechten und schädlichen? — Auch dann nicht. — Also ist es gefährlich solches anzunehmen, oder zu erflehen, was Schaden bringen, oder selbst das Leben kosten könnte. Und so ist es Vielen, die

---

[3]) Wenn auch diese ganze Einschaltung, oder Abschweifung, nicht recht an ihrem Orte sein möchte, nicht nothwendig bedingt ist, sondern nur durch den Uebergang aus I. herbeigezogen scheint, so würde sich aber die große Ausführlichkeit, ja Weitläuftigkeit, mit welcher an einem Beispiele die Lehre von Genus und Species dargelegt wird, dadurch rechtfertigen lassen, daß hier mit einem Jünglinge, der in solchen Dingen noch unerfahren ist, verhandelt wird. S. Alcib. I.

nach der Herrschaft gestrebt haben, ergangen. So ist kürzlich der König Archelaus von Macedonien von seinem Liebling umgebracht worden, dieser aber erfuhr dasselbe nach wenigen Tagen und ward so der errungenen Herrschaft wieder beraubt *). Auch hat doch Alcib. dies an vielen Athenern gesehn, welche die Feldherrnwürde erlangt
(142) hatten, daß sie bald verbannt oder getödtet wurden; die glücklichsten unter diesen lebten aber immer doch in steter Besorgniß und Gefahr. Andere wieder wünschen sich Kinder, und diese bereiten ihnen dann oft vielen Kummer u. s. w. Dennoch hören die Menschen nicht auf zu wünschen; und wünschen das Erlangte bald wieder hinweg. Fälschlich klagen aber die Menschen die Götter an, daß diese ihnen das Böse senden, denn sie selbst schaffen sich aus Unbesonnenheit — oder soll man es Unvernunft nennen — noch außer dem Geschicke (über dem noch, was schon das Schicksal sendet) Schmerzen. (Vergl. Odyss. I. 32 fg.) Und gar vernünftig hat wohl jener Dichter für alle seine unvernünftigen Freunde, — die er wünschen und thun sah, was nicht das Beste war, es aber doch dafür hielten, — gemeinschaftlich das Gebet ge-
(143) dichtet *): „König Zeus, gieb uns das Gute, wir mögen darum flehen oder nicht, das Uebel aber wende von uns ab, wenn wir auch darum bitten." — Alcib. stimmt dem bei und begreift von wie vielen Uebeln die Unwissenheit (ἄγνοια, — vorher ἀφροσυνη) Ursache ist und wie man sich leicht hier täuschen könne.

II. Sok. besorgt aber, daß es nicht recht sei die Unwissenheit so unbedingt zu schelten, sie möchte wohl unter Umständen auch gut sein. — Das schrecklichste Verbrechen beging nun wohl Orest gegen seine Mutter, und dies, weil er unvernünftig war, und nicht wußte was ihm das Beste

*) Dies ist freilich ein starker Anachronismus; denn Archelaus starb 400 vor Chr. und mehr als ein Viertel Jahrhundert vorher fällt die Zeit, in welche dies Gespräch zu verlegen ist. Rührte dies Werk von einem späteren Verfasser her, so würde es sich freilich leichter erklären lassen; aber Plato selbst beachtet die Chronologie auch sonst wohl nicht so genau.

*) Dies Gebet findet sich in der griechischen Anthologie.

wäre. Aber weiter mögen sie den Fall setzen: daß Alcib. in das Zimmer des Perikles dränge, in der Absicht ihn zu tödten; doch er verkennte ihn, hielte ihn für einen Andern; und dann würde er ihn gewiß wohl nimmer tödten. So würde auch Orest seine Mutter nicht angefallen haben, wenn er sie verkannt hätte. Also wäre für Manche, unter gewissen Umständen, Unkenntniß ein Gut, und kein Uebel.

Erwägt man nun noch Folgendes, so möchte der Besitz der übrigen Kenntnisse, ohne das Wissen von dem, was das Beste ist, selten Jemand zu nutzen, vielmehr meist zu schaden scheinen. Wenn wir nämlich etwas reden oder thun wollen, so müssen wir uns einbilden im Besitz des dazu nöthigen Wissens zu sein, oder es wirklich haben. So z. B. die Redner, wenn sie die innern oder äußern Angele-
(145) genheiten des Staates zu leiten unternehmen. — Nun ist doch der nicht vernünftig zu nennen, der hier Rath ertheilt ohne zu wissen, ob und wann es am besten ist. So der nicht, welcher das Kriegführen an sich wohl versteht, oder Einen zu tödten, des Geldes zu berauben, zu verbannen, ohne aber zu wissen, wann und wem es am besten ist, solches zu thun. Wer dies aber weiß — was einerlei mit dem Nützlichen ist — wäre ein guter Rathgeber zu nennen. Ebenso giebt es auch in allen Künsten welche, die wissen, was in diesen (an sich) das Beste ist, so im Reiten der Bereiter u. s. w. Aber diese sind darum noch nicht vernünftige Männer zu nennen, (sie müssen dazu die Kenntniß haben von dem wann, und in welchen Beziehungen überhaupt es gut, oder am besten, geschieht). Das wäre dann doch ein schlechter Staat, der aus lauter solchen bestände, von denen jeder zwar die besondere Kunst: das Reiten, Schießen, Kriegführen u. s. w. wohl verstände, aber Keiner die Erkenntniß (Wissenschaft ἐπιστημη) des Besten besäße und wo Keiner wüßte wann und gegen wen es am besten ist dies
(146) alles anzuwenden. Jeder glaubt dann, daß seine Kunst (und Angelegenheiten) das Wichtigste sei[6]), und er das

[6]) Diese Stelle ist oben nur kurz, ihrem Inhalte nach, angegeben. Hier erwähnen wir noch der eingewebten Stelle der Antiope des

Beste des Staates erkenne, wodurch nur Verwirrung und Gesetzlosigkeit entsteht. — Also, da ihnen schien, daß der etwas zu wissen glauben, oder wirklich etwas wissen müsse, welcher zuversichtlich etwas zu reden oder zu thun unternimmt; — daß ein solcher dann wohl, wenn die Wissenschaft des Besten hinzukommt, sich und dem Staate nutzte, im Gegentheile er aber schadete: — und daß die Meisten (in dem letzten Falle, und also) unvernünftig wären und weit von dem Besten abirrten, da sie meist, ohne Einsicht (Vernunft νους) bloß dem Meinen folgten: — so müßte es den Meisten also vortheilhaft sein, nichts zu wissen, noch auch es sich einzubilden, da sie ja sonst vielmehr bereit sein würden, das zu thun, was sie verstehn, oder zu verstehn meinen, und dann viel häufiger davon Schaden als Nutzen haben möchten. Folglich war die Behauptung ganz richtig, daß der Besitz anderer Erkenntnisse, ohne die des Besten, dem Besitzer selten nutze, öfter aber schade (und somit wäre die Unwissenheit nicht so unbedingt zu schelten S. 143). — An dieser Erkenntniß muß also, sowohl ein Staat wie eine Seele, die recht leben will, festhalten, wie ein Kranker an dem Arzte, oder Einer, der glücklich schiffen
(147) will, an dem Steuermanne. Denn ohne sie muß die Seele, je mehr sie vorher sich Güter oder Leibesstärke erworben hat, um so stärker irren, und wer von dem übrigen Wissen und Künsten viel besitzt, dieser Erkenntniß aber beraubt ist, der wird vielen Stürmen ausgesetzt sein. So daß es hier zutrifft, was der Dichter [7]), Einen tadelnd, sagt:

Euripides, welche die Dünkelhaften verspottet „die sich selbst noch als die Besten (oder Stärksten, nach einer andern Lesart) übertreffen." Es ist eine scherzhafte Hyperbel. Nicht bloß Andere meinen sie zu übertreffen, das wäre wenig, sondern sich selbst, als die Trefflichsten, möchten sie sogar überbieten. — Diese Stelle aus Euripides kommt auch im Gorgias vor.

[7]) Dies ist eins der wenigen Bruchstücke aus dem Margites, einem dem Homer zugeschriebenen komischen Epos, oder satirischen Gedichte. Uebrigens ist weiter unten scherzhaft der ganz einfache Sinn mißverstanden und durch eine künstliche, unwahre Deutung in einen solchen umgewandelt worden, wie er gerade hier passend ist. Weder liegt aber darin viel Witz, noch ist auch ein bedeutender Nebenzweck darin erkenntlich.

„Vielerlei Dinge zwar wußt' er, aber alle nur wußt' er sie übel." — Alcib. sieht nicht ein, wie das hierher paßt. — Worauf Sok.: Gar sehr paßt es hierher. Wie meist die Dichter räthselhaft sprechen, und die Dichtkunst es überhaupt ist, so wie sie denn auch nicht Jeder richtig zu deuten vermag, so ist es hier der gleiche Fall. Homer sagt hier: „übel wußte er Alles," wo er mit übel eigentlich meint „zum Uebel," und wußte nur setzte statt „zu wissen." Jener Satz werde dann so lauten: „Vielerlei Dinge zwar wußt' er, aber es gereichte ihm zum Uebel (Nachtheil) alle diese zu wissen." Woraus denn klar hervorgeht, daß wenn ihm das Wissen zum Nachtheile gereichte, er ein nichts werther Mensch muß gewesen sein, wenn anders dem eben Besprochenen zu trauen ist.

IV. Aber Alcib. sieht doch nun selbst, in wie großer Verlegenheit sie sich jetzt befinden; was erst fest behauptet wurde, muß bald wieder aufgegeben werden. Doch soll
(148) er nun sagen, (zu dem Anfange zurückkehrend) wenn der Gott, zu dem er eben beten zu wollen im Begriff war, ihm erschiene und ihn fragte, ob ihm das genügte, wenn er ihm gewährte, was vorher (S. 141) genannt worden; ob er das annehmen würde, oder was er sonst sich erbitten möchte. — Alcib. erklärt das für eine mißliche und großer Vorsicht bedürftige Sache, und wüßte sich nicht sogleich zu erklären, um sich nicht Uebles herbei zu wünschen. — So war der Dichter, meint Sok., dessen sie vorher (S. 143) erwähnten auch weiser als sie, der sogar fordert das Uebel abzuwenden, wenn man auch darum bittet. Aehnlich beten auch die Lacedämonier, öffentlich, wie ein jeder für sich, indem sie von den Göttern das Schöne zu dem Guten erflehen. Anderes aber hört man sie nie bitten. Und dennoch sind sie nicht minder beglückt, als Andere; wären sie es aber auch nicht, so brauchte das nicht von dem Gebete herzukommen, da es ja von den Göttern abhängt, das Erbetene zu gewähren, oder selbst das Gegentheil zu senden *). Aber noch etwas will er

*) Es möchte fast scheinen, als würden gute und schlechte Gebete in ihrem Erfolge hier gleichgestellt, aber es zeigt sich doch, bei näherer

erzählen, was er von alten Leuten gehört hat. Als die Athener einst von den Lacedämoniern immer geschlagen wurden, so schickten sie endlich zum Ammon, und ließen ihn befragen, warum die Götter doch den Lacedämoniern stets den Sieg verliehen, da sie, die Athener, unter allen Hellenen die schönsten Opfer und reichsten Weihgeschenke
(149) darbrächten; die Lacedämonier dagegen sich überall viel dürftiger in der Götterverehrung bewiesen. Da habe der Verkünder des Gottes ihnen nur geantwortet: „Die Gebete der Lacedämonier gefielen ihnen mehr, als alle Opfer der Hellenen.“ Damit scheint nun der Gott nichts Anderes als das vorher erwähnte Gebet gemeint zu haben. Die Geschenke der übrigen Hellenen aber verachteten sie wegen der sie begleitenden thörichten Wünsche. Daher muß man so vorsichtig sein in dem, was man ausspricht. — Dem bisher Gesagten Aehnliches findet sich auch beim Homer *), wo es heißt: „daß die Troer den Göttern herrliche Opfer gebracht hätten, aber ohne Nutzen für sie, weil sie den Göttern verhaßt wären.“ Denn so sind die Götter nicht, daß sie sich, wie ein schlechter Wucherer, durch Geschenke bewegen lassen. Es ist also eine thörichte Rede, wenn wir (wegen unserer Opfer) den Vorzug vor den Lacedämoniern verlangen. Denn es wäre schrecklich wenn die Götter auf die Gaben des Opfernden und nicht
(150) darauf sehen wollten, ob seine Seele fromm und gerecht ist. Sie sehen aber wirklich weit mehr hierauf, als auf alle reiche Geschenke der Sündigen. Sonach möchte also

---

Betrachtung, anders. Es ergiebt sich nämlich Folgendes: Das schlechte Gebet kann schaden, wenn die Götter es, aus Zorn über die Verkehrtheit der Bittenden, gewähren. Das gute Gebet wird aber auch nicht immer nutzen, da ja die Götter aus andern Gründen oft das Unglück senden. Man darf also die Schuld eines solchen nicht dem Gebete zuschreiben. Aber auch schlechte Gebete werden nicht immer Nachtheil bringen, wegen der Gnade der Gottheit. — Es kommt also kurz heraus: Gute Gebete, werden nie das Unheil herbeiführen; schlechte aber werden es oft thun.

*) Hier stehen fünf Verse, die in den Handschriften und älteren Ausgaben des Homer sich nicht finden. Von Barnes wurden sie von hier in seine Ausgabe (Cambridge 1711) zuerst aufgenommen und hinter Il. VIII. 547. eingeschoben, von wo sie auch in andere Ausgaben übergingen.

wohl bei Göttern, wie bei Menschen von Verstand, die Gerechtigkeit und Vernunft vorzugsweise in Ehren stehn. Die Gerechten und Vernünftigen aber sind doch die, welche wissen, was sie gegen Götter und Menschen thun und reden müssen. — Dem Alcib. wird nun nochmals die Gefahr einleuchtend gemacht, daß er unbewußt und in der Meinung, es sei etwas Gutes, sich leicht ein Uebles erflehte. Da ihm nun aus einem den Göttern lästerlichen Gebete großer Nachtheil erwachsen könnte, so thut er wohl am besten, still zu bleiben. Denn des Gebetes der Lacedämonier möchte er sich wohl als ein starker Geist [10]) — denn dies war ihnen doch der mildeste Name für die Unvernunft — nicht bedienen. Also ist es nothwendig zu warten, bis man gelernt hat, wie man sich gegen die Götter und Menschen verhalten solle.

V. Wann aber wird diese Zeit kommen, und wer wird sein Lehrer darin sein? das will Alcib. gern wissen. — Der die meiste Sorge um ihn trägt. Allein so wie Homer (Ilias V. 127 flg.) sagt, daß Athene erst dem Diomedes die Finsterniß von den Augen hinwegnehmen müsse, „daß er wohl erkenne den Gott und den sterblichen Mann auch," so muß jener auch von des Alcib. Seele erst die Finsterniß hinwegnehmen, die auf ihr liegt und ihn hindert zu erkennen, was gut oder schlecht ist. — Alcib. will sich jenem Lehrer unterwerfen; so lange das Opfer aufschieben und dem Sok., der ihn so gut berathen hat, den (für die Götter bestimmten) Kranz aufsetzen. — Sok. nimmt den Kranz an, wie Kreon beim Euripides [11]), als Vorbedeu-

---

[10]) Es möchte sich wohl schwer ein ganz entsprechender Ausdruck für das griechische μεγαλοψυχια — was vorher schon S. 140 dagewesen ist — auffinden lassen. „Eingebildetheit" möchte auch nur theilweise die Bedeutung enthalten. Es ist ein Euphemismus und ironisch gebraucht; in der guten Bedeutung so viel wie Seelengröße. Also Dünkelhaftigkeit, Ueberspanntheit, über die Kräfte hoch hinaus Streben.

[11]) Wie dieser ganze Schluß nicht sehr gelungen zu nennen ist, so im Besondern auch nicht diese sehr gezwungene Anknüpfung an des Euripides Phönizierinnen; sei es nun, daß hier damit ein Schmuck, oder eine Verspottung des Euripides, beabsichtigt wird. Tiresias kommt aus Attika vom Kreon herbeigerufen, um die Zukunft zu

tung in dem Sturme ihn betrachtend, in welchem sie kämpfen. Denn auch er befindet sich in einem nicht leichteren Sturm, und möchte unter des Alcib. Liebhabern den schönsten Sieg davontragen.

---

verkünden. Er bringt einen goldenen Kranz mit, den ihm die Athener so eben, für den über Eumolpus (König in Thrazien) durch ihn verheißenen Sieg, aus den Erstlingen der Beute geschenkt haben. Als Kreon den Kranz erblickt, spricht er (V. 865 fg): „deinen schönen Sieges-Kranz nahm ich als eine gute Vorbedeutung an, denn auch wir befinden uns auf sturmbewegten Wogen, wie du weißt, das Speer der Danaer und großer Kampf drohet Theben.“

18. Parmenides.

Einleitung.

Wenn Platon alle einseitige Richtungen des Denkens verfolgte, so durfte die bedeutendste seiner Zeit, die der Eleaten, der Prüfung sich nicht entziehen. Sie waren es nämlich, welche die höhere Speculation besonders anregten; aber dabei sowohl selbst in Irrthümer geriethen, wie auch Anlaß zu noch anderen, sittlich verderblichen wurden. Indem sie nämlich die Dialektik ausbildend, dieselbe zu einer Kunst erhoben, die, wie ein zweischneidig Schwert, nach allen Seiten hin nach Belieben wirksam gemacht werden konnte: so mißbrauchten die Sophisten — und zunächst Gorgias — dieses neue Werkzeug zu subjectiven Zwecken, und wandten sie zur Vernichtung der Philosophie als wahrhaftes Wissen selbst an; während freilich die Eleaten ihrer sich nur zur Vertheidigung und Sicherung ihrer Lehren bedienten.

Indem wir das Nähere hierüber bis zu der zweiten Hälfte unseres Werkes versparen müssen, bemerken wir nur noch Einiges, zum Verständnisse des Gespräches unbedingt Nothwendiges.

Parmenides leitet zwar das Gespräch, aber es ist doch zunächst an die Schrift des Zenon angeknüpft. Damit dürfte die ganze Schule, aber vorzugsweise die von Zenon auf die

höchste Spitze getriebene Dialektik (und besonders die negative) als Gegenstand der Untersuchung bezeichnet werden sollen. Die auf der Ideenlehre ruhende Speculation Platons ist jener gegenübergestellt, aber nicht in ihrer völligen Entwickelung, sondern nur im Allgemeinen, des Gegensatzes wegen, und dann wird alles Licht auf die Hauptseite hingeworfen: auf die Darstellung der eleatischen Dialektik. Diese Beschränkung, in Hinsicht der Ideenlehre, aber ist sehr gut motivirt, indem Sokrates als noch sehr jung dargestellt und also noch nicht völlig gereift, den geübten ältern Meistern in ihrer Kunst, im Kampfe nicht gewachsen ist. Er soll nach Parmenides Rath, durch die Uebung in der Dialektik sich erst noch erfähigen, die sonst als trefflich anerkannte Richtung auf das Höhere hin, weiter zu verfolgen und sich zur vollen Herrschaft und Klarheit über seinen Stoff zu erheben. Unmittelbar, als ein sofort anwendbares Werkzeug, möchte nun wohl freilich diese Dialektik dafür nicht gelten dürfen, aber mittelbar (indirect), als Uebung im Denken überhaupt, und im richtigen Maaße getrieben, — denn dem Wesenhaften und Gehaltvollen (Positiven), ist die meiste Zeit zuzuwenden, — dürfte sie ihre Bedeutung immer behalten. So ist auch noch jetzt dieses dialektische Uebungsstück den Freunden der Weisheit — den angehenden, wie den reiferen — sehr zu empfehlen. Freilich kann nicht abgeläugnet werden, daß es eine etwas dürre und ermüdende Arbeit der Denkthätigkeit zumuthet, durch alle die Verschlingungen und Irrgänge begreifend zu folgen, aber so vieles Mühevolle, direct wenig Fruchtbringende und nur subsidiarisch Nützliche, darf man sich nicht verdrießen lassen, wenn man zur tiefen und vollen Wahrheit und zur genußreichen Ernte gelangen will, und so möchte dieses Stück Arbeit nicht zu den schlechtesten der Art gehören.

Daß Sokrates nicht dem Parmenides antwortet, sondern der jüngste unter ihnen, gleiches Namens mit dem großen Stagiriten, zeigt wohl ganz deutlich, daß es nur auf eine Darlegung der eleatischen Weisheit ankommt, und die Form des Gespräches nur mehr äußerlich, (als die beliebte

Weise des Sok.) gewählt ist, als daß eine innere Wirkung dadurch erstrebt worden. Ein so Junger, wie Aristoteles, ist nicht im Stande dem Gedankennetze sich zu entziehn; er sträubt sich nicht, sondern giebt sich bereitwillig gefangen. Hätte Sokrates geantwortet, so würde ein ernster Widerspruch erfolgt sein; dann hätte es aber auch nicht dazu kommen können, daß der Eleat so vollständig und übersichtlich seine Lehren uns darlegte, worauf es hier eben abgesehen war. Mit bewundrungswürdiger Kunst ist die ganze lange Gedankenkette verschlungen, und zerlegt sich in folgende Hauptglieder:

Erster Theil: Die platonische Lehre der Idee. (I—VI.)

Zweiter Theil: Die Lehre der Eleaten:

A. Die Eins, oder Einheit, betrachtet:

a) Die Einheit erscheint auf dem Wege der Verneinung (negativen Dialektik) als aller Merkmale beraubt, als Nichts. (VII.)

b) Die Einheit entfaltet sich durch die setzende Dialektik zu dem Inbegriff von Allem. (VIII.)

c) Plötzlich geht das Eins aus einem Gegensatz in den andern über. (IX.)

B. Das Andere (Gegensatz der Einheit) wird untersucht:

a) Das Andere hat, als gewissermaßen mit dem Eins verbunden, auch alles an sich, gleich jenem. (X.)

b) Das Andere, ganz verschieden vom Eins, hat nichts an sich. (XI.)

C. Das Nicht-Eins, — oder das Eins mit dem Nichtsein verbunden — ergiebt:

a) daß das Nichteins mit allen Merkmalen des Seins versehn ist, und

b) daß es keine Art des Seins an sich habe. (XII.)

D. Dem Andern kommt — wenn das Eins nicht ist — doch das Sein zu, und also Alles, und auch wieder nur der Schein von Allem, und end-

lich auch dieser nicht, sondern das völlige Nichts. (XIII.)

Damit es nun, besonders für angehende Freunde der Weisheit, leichter werde, diese dialektischen Sätze und Paradorien zu durchschauen, so sind sehr ausführliche Anmerkungen nöthig geworden, und die letzte (Anm. 40) hat sogar auf die neueste, der eleatischen verwandte Dialektik hinweisen mögen, da, in diesem Zusammenhange darauf vieles Licht fällt und späteren Ausführungen darüber dieses gut zur Grundlage dienen mag.

Was die Chronologie anbetrifft, so will diese hier nicht recht stimmen. Dies darf jedoch weiter keine Schwierigkeit machen, da Platon sich, in dieser Hinsicht, der Freiheit der Dichter öfters bediente. Nämlich, nach anderweiten Angaben, scheint die hier bezeichnete Ankunft des Parmenides und Zenon in Athen um das Jahr 460 vor Chr. zu fallen. Da wäre Sokrates gegen 10 Jahr alt gewesen. Wird er nun auch als sehr jung bezeichnet, so ist es leicht begreiflich, daß er so jung nicht gedacht werden konnte, und da er doch schon als ein selbständig Philosophirender dargestellt wird, und ein anderer Mitsprechender noch jünger ist, als er, so kann seine Jugendlichkeit nicht so absolut, als sehr hohe Jugend, sondern nur relativ zum Alter des Parmenides und Zenon gelten, und man dürfte wohl annehmen, daß er hier als ein Dreißiger, oder nahe daran, gedacht wäre.

Analyse.

Cephalus. Adimantus. Antiphon. Glaukon. Pythodorus. Sokrates. Zenon. Parmenides. Aristoteles.

Erster Theil. — I. Den Sätzen der Eleaten: „Das All ist eins;" und: „Es giebt keine Vielheit der Dinge" — stellt Sokrates seine Lehre von der Wesenhaftigkeit (Realität) der Ideen und von den Verhältnissen der Gegensätze, gegenüber.

(126) Cephalus berichtet, daß er Nachstehendes vom Antiphon
(127) gehört habe. Pythodorus habe diesem erzählt: Parmenides etwa 65, und Zenon ungefähr 40 Jahre alt, wären, zur Zeit des Festes der Panathenäen, nach Athen gekommen und von Vielen, und unter diesen auch von dem damals noch sehr jungen Sokrates besucht worden, um die Schriften des Zenon zu hören, welche dieser damals zuerst nach Athen gebracht habe. Da nun Zenon ein Werk vorgelesen gehabt, sei vom Sok. gleich die erste Behauptung (ὑποθεσις) festgehalten worden. Sie war: „Wenn die seienden Dinge eine Vielheit wären (εἰ πολλα ἐστι τα ὀντα), so müßten sie sowohl gleich wie auch ungleich sein; was aber unmöglich ist, da weder das Ungleiche gleich, noch das Gleiche ungleich sein kann. Also ist eine Vielheit unmöglich; denn wäre sie, so müßte von ihr das Unmögliche ausgesagt werden (πασχοι ἀν τα ἀδυνατα) [1])." Dies ist aber zugleich der eigentliche In-

[1]) Diese Folgerung beruhet zuerst auf dem logischen Satze des Widerspruchs (und ausgeschlossenen Dritten), oder dem Denkgesetze: „daß entgegengesetzte Begriffe einander ausschließen; wo der eine gedacht wird, da kann der andere nimmer zugleich stattfinden." Dieser Satz

halt aller seiner Schriften: gegen die allgemeine Annahme
(128) zu behaupten, daß es keine Vielheit gäbe. Was aber nichts Neues ist, sondern nur das Umgekehrte von dem Satze des Parmenides: „Das All ist eins (ἓν εἶναι το παν). Dieser sagt also: Es ist eine Einheit (ἓν); Jener: Es giebt keine Vielheit (πολλα), und führt dies weitläuftig aus, um die zu bekämpfen, welche in des Parmenides Satz Widersprüche nachweisen und ihn verspotten.

Sok. stellte nun dagegen auf: Es giebt doch einen Begriff an sich, sowohl der Gleichheit, (αὐτο καθ' αὐτο εἶδος τι ὁμοιοτητος), wie auch, als deren Gegentheil, der Un-
(129) gleichheit. Diese beiden nun nehmen wir, ich und du und alles Andere — was wir eben das Viele (Vielheit) nennen — in uns auf; und was die Gleichheit so in sich hat, wird eben deshalb und dadurch ein Gleiches, was die Ungleichheit hat, ein Ungleiches, was beide, ein beidartiges. Und zu verwundern wäre es auch weiter nicht, wenn Jedes die beiden entgegengesetzten Begriffe stets zugleich besäße, und sofern sowohl gleich, wie auch ungleich mit Anderen erschiene; wohl aber, wenn Einer behauptete das

---

hat aber nur im Gebiete des Formalen seine Gültigkeit, nicht auch im Realen, wie Sok. bald nachher andeutet, und wie wir es schon öfters gefunden haben, namentlich Phädon 103. (Vergl. Anhang zum Phädon, S. 133 und 134 des Buches). — Sodann wird der Vielheit das Merkmal des Verschiedenseins zugetheilt, so wie auch das des Gleichseins; dies nämlich, sofern sie alle das Sein an sich haben, (deshalb also gleich sind); jenes, sofern sie in ihrem Dasein die manigfachsten, verschiedensten Merkmale offenbaren. — Da nun aber in den wirklichen Dingen die entgegengesetzten Begriffe sich zusammenfinden können, so wäre hier kein Widerspruch. Nämlich die Idee des Seins ist eben so sehr Allem, wie etwa der abstracte Begriff der Farbe jedem Sichtbaren eigen, und sofern sind die einzelnen unter diesen Begriffen stehenden Dinge, auf einander bezogen, gleich (also dies „Gleich" nur ein Verhältnißbegriff, außer den Dingen gelegen); beide haben auch das Verschiedene, mannigfache Modificationen, (Arten des Seienden in der Wirklichkeit, und Arten der Farbe), an sich. Hier verschmilzt sich wahrhaft, wird zu einem Eins, das Entgegengesetzte im Realen (nämlich von einem gewissen Standpunkte, einer Betrachtungsweise aus, dafür Erkannte); und beide entgegengesetzte Begriffe sind zugleich (im Denken) auch auseinander zu halten, bewahren ihre Verschiedenheit.

Gleiche selbst (der Begriff desselben) sei auch das Ungleiche oder umgekehrt. So kann man auch sagen: Alles ist eins, weil es die Einheit in sich hat, und eben dies ist auch Vieles, weil es die Vielheit (d. h. die Begriffe dieser beiden) besitzt; aber nicht: das Eins an sich (der Begriff), ist auch das Viele, oder umgekehrt. Eben so verhält es sich mit allem Anderen auch: nicht darf man den Geschlechts- und Art-Begriffen an sich (αὐτα τα γενη τε και εἰδη ἐν αὑτοις) diese entgegengesetzten Merkmale beilegen, (sondern nur dem Daseienden, den Dingen, wo jene Begriffe zur Erscheinung, Verwirklichung kommen). Demnach wäre es nichts Wunderbares, wenn Jemand von mir, dem Sok., zeigte, daß ich Eins und Vieles zugleich sei. Wollte er mich als Vieles darthun, so dürfte er nur ein Anderes auf der rechten und linken Seite; oben und unten; vorn und hinten nachweisen, als Eins aber, so dürfte er nur sagen daß ich ein Mensch, einer von uns sieben, sei, und so die Einheit besäße. Eben das läßt sich auch von Steinen, Holz u. s. w. darthun. Wenn aber Einer die Begriffe an sich (αὐτα καθ' αὑτα τα εἰδη), wie eben gesagt worden, schiede, wie Gleichheit und Ungleichheit; Vielheit und Einheit; Ruhe und Bewegung; u. dergl. und dann von ihnen nachweisen wollte, daß sie sich auch zugleich unter einander mischten; der wäre zu bewundern.

II. Die Einwendungen des Parmenides gegen die Ideen, aus dem Materiellen hergenommen, widerlegt Sok. dadurch, daß er sie als Gedanken erklärt.

(130) Darauf nun habe Parmenides den Sok. gefragt: Ob er selbst diese Sonderung, die er eben vorgelegt, auch gemacht habe, nämlich, daß die Begriffe selbst etwas Besonderes sind, und auch wieder die Dinge welche sie in sich enthalten, und ob ihm die Gleichheit für sich da zu sein scheint, gesondert von der Gleichheit, die wir an uns haben. — Jener bejaht es; und dasselbe auch in Hinsicht der Begriffe von Gerechtigkeit und Sittlichkeit; aber zweifelhaft erscheint er bei den Begriffen von Mensch, Feuer, Wasser. Bei denen von Haaren, Schmutz, u. dergl., aber

erklärt er bestimmt, daß es von diesen keinen Begriff gebe, der etwas Anderes wäre, als diese Dinge selbst, (und also außer ihnen). Jedoch ist er oft zweifelhaft gewesen, ob es sich bei diesen letzten nicht auch so verhalte; nur die Furcht dadurch in bodenloses Geschwätz zu gerathen, habe ihn dann davon zurück gescheucht [a]). — Der Jugend des Sok. schreibt Parmenides es zu, daß ihn nicht der volle Eifer für die Philosophie ergriffen habe und er sich noch aus der Meinung der Menschen etwas mache. — Aber zu der
(131) Frage zurückkehrend: Ist der ganze Begriff, oder nur ein Theil von ihm in jedem besonderen Dinge, das von ihm den Namen trägt? wie z. B. was gerecht heißt, ist darin die ganze Gerechtigkeit enthalten? — Allerdings. — Dann wäre ein und dasselbe (der Begriff, die Idee,) zugleich in vielen gesonderten Dingen, so wie auch von sich selbst geschieden, (da der Begriff doch noch außer den Dingen ein selbständiges Dasein haben soll)? — Keineswegs; wie der eine Tag überall auch zugleich und von sich nicht geschieden ist. — Diesem Vergleiche ähnlich stellt Parmenides den auf: daß ein Segeltuch über Mehre verbreitet, doch nicht über Jeden ganz, sondern nur mit einem Theile liege. Demnach wäre auch nur ein Theil des Begriffes in jedem Dinge, dem er angehörte. Das ist aber wieder

---

[a]) Sokrates spricht es überall aus, daß ihm nur das Werth und Gewißheit hat, dem jede Vernunft beistimmt, die diese Gedanken in sich aufzufinden und von ihm im klaren, bestimmten und bewußten Denken überzeugt zu sein, im Stande ist. Es bedarf dazu freilich der Uebung und der Reife des Geistes, aber dann ist das auch der Prüfstein der Wahrheit, wenn solche Fähige dieselbe anerkennen. Der Eleat schreibt diese Schüchternheit vor den Einwürfen und dem Nicht-Anerkennen der Andern der Jugend des Sok. zu. Er dagegen hat die Gewißheit seiner Speculation mit größter Zuversicht durch das eigene Denken verbürgt; eine Täuschung, die bis auf den heutigen Tag, als ein der menschlichen Natur, eigenthümliches und unvertilgbares Uebel, fortdauert und stets fortdauern wird. — Der ganzen Anlage des Gespräches gemäß, mußte Sok. den Punkt seiner Lehre, der die Lösung der eleatischen Behauptungen enthielt, angeben, aber da diese sich hier nur in ihrer Eigenthümlichkeit darlegen sollte, so war es eben sehr schön, ihn in sich noch nicht völlig zur Klarheit und Sicherheit gelangt sein zu lassen, und dadurch auch bereitwilliger ohne Widerspruch den Andern seine Kunst entfalten zu lassen.

nicht möglich; denn wenn z. B. die kleinen Dinge ein Theilchen der Kleinheit besäßen, so würde die Kleinheit doch größer sein, als ihr Begriff in jedem Dinge [3]). — Ferner meint Parmenides: Wenn dem Sok. viele Dinge
(132) groß zu sein scheinen, so dünke ihn, daß in allen zusammen dieselbe Gestalt (ἰδέα, Gedankenbild, Begriff,) sei, weshalb die Größe ihm als Eins vorkomme. Wenn er dann diese Größe an sich und das viele Große (als Erscheinendes) in seine Seele aufnehme, so müsse hier wieder eine Einheit der Größe sich bilden, durch welche alle jene groß sind; und demnach trete ein anderer Begriff der Größe hervor, durch welchen die Größe an sich und dasjenige, was diese in sich aufgenommen hat, (die Größe besitzt, worin sie concret geworden ist,) entstanden ist. Ueber alle diese stelle sich dann wieder ein neuer Begriff (εἶδος), aus dem sie hervorgegangen, so daß er nicht einen Begriff überall, sondern eine Menge derselben erhalte [4]). — Diese Vielheit der Begriffe hebt Sok. durch die Bemerkung auf, daß jeder dieser Begriffe ein Gedanke

---

[3]) Nämlich wenn die Kleinheit Theile von sich an die kleinen Dinge, d. i. solche die sie an sich haben, abgäbe, so würde sie selbst größer sein müssen, als die einzelnen Theilchen: nun kann sie aber als Begriff des Kleinen nicht den des Großen an sich haben — indem sie eben größer genannt worden ist. — Ein Vorspiel von den späteren dialektischen Künsten. — Was größer ist, hat darum doch noch nicht den Begriff der Größe an sich; und dann ist es hier das schon Vorhererwähnte und Bekämpfte, was zu Grunde liegt: Die Verwechselung der Begriffe an sich, die als Gegensätze freilich nicht zugleich gedacht werden können, mit deren Verbindung mit dem Realen, wo namentlich die Gegensätze solcher Verhältniß- oder Grad-Begriffe immer zugleich an den Dingen sind. So ist Eins klein gegen ein Anderes gehalten, und groß gegen ein drittes, so zugleich warm und kalt u. s. w. S. Anm. 1.

[4]) Parmenides läßt den Sok. zuerst den (schon vorausgesetzten) Begriff der Größe aus den großen Dingen abstrahiren, und so erhielte er eine und dieselbe Gedanken-Gestalt in allen diesen. Sodann ist eine neue Einheit der Größe zu bilden, aus jener abstracten Größe, und aus der concreten, in den Dingen (oder der in die Erscheinung getretenen), beide, als gedachte und wahrgenommene, gelten ihm als verschiedene, die eine höhere, in beiden enthaltene Einheit besitzen müssen. Dies wäre also eine dritte (höhere), welche den abstracten Begriff der Größe und den concreten derselben umfaßte; (etwa die Idee, wie wir sie in anderer und wahrer Beziehung gefunden haben. S. 134. des Buches M III. 1.)

(νοημα) ist, und also nirgends wo anders als in der Seele sich befindet.

III. Die neuen Zweifel, die Parm. gegen die Ideen, als Gedanken, erhebt, führen zu der Definition derselben als Vorbilder der Dinge.

Dann folgert Parmenides aber wieder so: Jeder dieser Gedanken ist einer (der Gedanke ist etwas, hat Realität); ist Gedanke von Etwas, und zwar von etwas Seiendem und der Art, daß dieser Gedanke, weil er eine Gestalt (ἰδεα) hat, als in Allem darinseiend gedacht wird; was dann eben der Begriff (εἰδος) ist, nämlich dieses Eine. Dann aber weiter: Wenn die Dinge die Begriffe in sich aufnehmen, so müssen alle jene aus Gedanken bestehen und denken, oder Gedanken sein und nicht denken *). — Dies erklärt Sok. habe auch keinen Sinn, sondern verhalte sich so: die Begriffe (εἰδη) sind gleichsam Vorbilder für die Natur (die daseinliche Welt); Alle Dinge gleichen ihnen und sind ihre Nachbilder. Das An-sich-haben (Besitzen μεθεξις) der Begriffe aber, was von den Dingen ausgesagt worden, ist nichts Anderes, als daß diese den Begriffen gleichen.

---

*) Dieser Einwand beruhet wieder darauf, daß die Gedanken-Gestalt des Begriffes und der bildliche Name desselben, Idee, (Gestalt, Bild, Angeschautes) mit der wirklichen Gestalt vermischt wird. Von der andern Seite aber soll der Begriff, als ein Gedachtes, selbst denken, und dann soll auch Alles, worin jener denkende Begriff ist, ebenfalls denken. — Nach der von Sok. sofort angegebenen Erklärung sind die Ideen die Gedanken der Gottheit, die sich realisiren, verwirklichen, verkörpern. Wie der Gedanke vor der That, der Schöpfung in uns ist, so wird er auch in der Gottheit gedacht. Die Gedanken in uns und in der Gottheit sind dann dieselben, daher die von der Gottheit, oder von Menschen verkörperten Gedanken, auch wieder in andern Menschen — in denen sie eben auch ursprünglich enthalten sind, — geweckt werden können: als das Gleiche, was das Gleiche erkennt. Daher kann auch sofern das Denken (die Ideen im Menschen) und Sein, (Dasein der göttlichen Ideen), als eins bezeichnet werden, d. h. in Hinsicht des Ursprünglichen, der Wurzel. Ob aber aus ihren weiteren Modificationen, mit denen das Dasein behaftet ist, jene ursprüngliche Reinheit der göttlichen auch in den menschlichen Ideen, oder ihre völlige Identität, erhalten worden ist, das ist eine andere Frage.

IV. Sind sie Vorbilder, so meint Parm., so kommt die Gleichheit als neuer Begriff hinzu u. s. w.

Dagegen bemerkt Parm. Wenn das Ding seinem Begriffe (Vorbilde, Idee) gleicht, so muß beides den Begriff der Gleichheit an sich haben, wegen dessen es sich eben gleicht. (133) Dann entsteht dadurch wieder ein neuer Begriff und so immer fort. Daher wäre der Begriff nicht, vermöge der Gleichheit, von den Dingen in sich aufgenommen, (die ja wieder ein besonderer Begriff war,) sondern wegen etwas Anderes, was aufzusuchen ist [6]). — In so große Verlegenheit geräth man also, wenn man die Begriffe als etwas an sich Seiendes (etwas Reales, außer den Dingen noch Bestehendes) erklärt.

V. Ueberhaupt entstehen viele Schwierigkeiten bei der Annahme der Ideen als Wesenheiten (für sich). Wir können sie als solche nicht besitzen, sondern nur wenn sie, als mit den Dingen eins, gedacht werden u. s. w.

Unter den vielen andern Schwierigkeiten ist aber die größte, das zu widerlegen, wenn Jemand behauptete, daß sie als solche dann gar nicht zu erkennen seien. Zuerst nämlich, wenn die Begriffe Wesenheiten (οὐσίαι) an sich sind, so wären sie als solche nicht in uns anzutreffen [7]). Ferner

---

[6]) Es wird in der Erklärung des Sok. herausgefunden, daß wenn a) der Begriff ein Vorbild wäre, und b) das Ding ein Abbild von jenem, dann noch c) die Gleichheit außerhalb beider gelegen, als ein neuer Begriff zu ihnen hinzutrete. Ferner würde, für die Aufnahme dieser Gleichheit in jene, wieder ein neuer Begriff nöthig werden u. s. w. Endlich würde das Vorbild nicht wegen des Begriffes der Gleichheit (der außerhalb beider lag) auf das Nachbild übergehen, sondern es könnte nur wegen eines anderen Begriffes von ihm aufgenommen werden. Dieser mußte nun auch erst aufgesucht werden.

[7]) Als Wesenheiten werden sie hier materiell genommen, oder als Individualitäten, die ein selbständiges Dasein haben. Uebrigens ist es aber auch ganz denkbar, und in der That wohl also, daß jeder Begriff, (von bloß Gedachtem — wie Gerechtigkeit, Gleichheit, wie auch vom Erscheinenden, wie Mensch und hinab bis zum Haar und Schmutz S. 130) eine Selbständigkeit, Wesenheit für sich ist, die in dem Besondern, Einzelnen, in den Individuen, verwirklicht und specificirt wird, und dabei zugleich als Vorstellung in uns sich findet. Denn eben der Geist, der göttliche, der sie als solche Individ-

dann, können die Urbilder (ἰδεαι, Ideen), welche nur das, was sie sind, durch die Beziehung auf einander sind (Verhältniß-Begriffe), ihr Sein auch nur für sich (προς αὑτας) haben, und nicht in (προς) ihren Nachbildern unter uns, oder, mit andern Worten, in den Dingen, in denen sie sind, und die nach ihnen benannt werden. Eben so ist aber auch das unter uns Befindliche, was nach jenen benannt wird, etwas für sich (προς αὑτα), aber nicht in Beziehung (προς) auf die Begriffe, wie immer es auch den Namen von ihnen trage. So z. B. wenn Einer des Andern Herr oder Sklave ist, so ist er es nicht in Beziehung auf den Begriff, von Herrn oder Sklaven, sondern in Beziehung auf einen Menschen, zu dem er eins jener Verhältnisse hat. Dagegen ist die Herrschaft selbst (der Begriff) nur in Beziehung auf die Sclaverei selbst (ihren Begriff) da. — So ist auch die Erkenntniß an sich, von der Wahrheit an sich, nur in Be-
(133) ziehung auf diese (und für sich) da; und wieder die Erkenntniß die da ist (die wir besitzen), ist auch nur Erkenntniß des Daseienden. Unsere Erkenntniß ist nun doch nur Erkenntniß unserer Wahrheit (της παρ' ἡμιν ἀληθειας, die unter uns und in uns ist); und so muß sie auch als die Erkenntniß der unter uns seienden (daseienden) Dinge erscheinen. Aber wir besitzen weder die Begriffe selbst (da sie ja, als solche, für sich nur erschienen), noch sind sie auch (als Daseiende) unter uns. Nun werden ferner doch von dem Begriffe alle Gattungen (γενη) der Erkenntniß erkannt; wir besitzen aber diese nicht; somit wird von uns auch keiner der Begriffe erkannt, da wir die Erkenntniß nicht besitzen *). — Unbekannt bleibt

---

dualitäten aus sich hat hervorgehen lassen und zugleich sie in sich hat, eben dieser ist auch Vater des menschlichen Geistes und somit ist von jenem auf diesen die Möglichkeit solche Ideen in sich zu haben übergegangen. Dies ist das Denken, was sie in uns hervortreten, oder als unsere Vorstellungen — als Bild; vor den Geist Hingestelltes, und so Angeschautes, — in uns entstehen läßt. So ist das Denken und Sein eins — d. h. eines Ursprungs und sonst noch vielfach ähnlich, aber nicht unbedingt gleich. Vergl. Anm. 5.

*) Der Hauptpunkt ist hier die Annahme, daß die Dinge an sich, die Ideen, als Selbständige (vergl. Anm. 7), nicht in uns sind, wir sie

uns demnach das Schöne und Gute (an ſich) und alles was wir als Urbilder ſelbſt (ὡς ἰδέας αὐτας οὐσας) auffaſſen. — Das Schlimmere aber iſt noch das: Wenn es nun eine ſolche Art der Erkenntniß (der an ſich, der Ideen) giebt, ſo muß ſie viel vollkommener als die unſere ſein, und wenn irgend wer ſie beſitzt, ſo iſt es Gott. Da aber ausgemacht worden, daß jene Erkenntniß an ſich nichts von unſerer erkennt, wie unſere nichts von jener, ſo wird Gott mittelſt jener Erkenntniß eben ſo wenig unſere Angelegenheiten erkennen, als wir etwas von jener gewinnen mögen [9]). — Solches und noch viel anderes Wunderliches müßten die Begriffe erdulden, wenn ſie die Urbilder (ἰδέαι) von den Dingen wären, und man jeden Begriff als etwas an ſich Seiendes erklärt.

(135)

VI. Die Annahme der Ideen an ſich erzeugt alſo viele Schwierigkeiten. Die Annahme des Gegentheils iſt für die Philoſophie noch ſchlimmer. Da Sok. hier nun noch nicht klar ſieht, ſo ſoll er ſich erſt in der Dialektik noch üben.

Da nun durch dieſe Annahme zwar viel Widerſprechendes hervortritt, ſo wie dies ſchwer zu heben, und einem Andern es deutlich zu machen und ihn davon zu überzeugen, fällt; aber durch die entgegengeſetzte Annahme, daß es keine Urbilder der Dinge gebe, man nicht weiß, worauf man ſein Denken hinlenken ſolle; ſo wird Sok. aufgefordert zu erklären, was er denn in der Philoſophie beginnen wolle, wenn er hierin nicht klar iſt. — Er geſteht, daß er jetzt

---

nicht beſitzen; wie z. B. die Sclaverei, Erkenntniß, Wahrheit. Nur ſofern ſie in den Dingen, mit dieſen verbunden, (ſie Erſcheinendes, concret Gewordenes) ſind, werden ſie auch ein Eigenthum unſeres Geiſtes.

[9]) Wenn feſtſtände, daß die Ideen an ſich und dieſelben auch wieder als eins mit den Dingen, (als realiſirte, concrete) ein unbedingt Getrenntes, Verſchiedenes, wären; daß, wer die Ideen an ſich beſäße — was Gott nur ſein könnte — daß der dann mittelſt dieſer nicht auch die Dinge, welche die Ideen in ſich haben, zu erkennen im Stande wäre; ſo wie, wer die Dinge als ſolche erkennte, — was die Menſchen thun, — daß dieſer dann nicht die Ideen an ſich beſäße: wenn dieſes richtig wäre, dann wäre es auch die hier gemachte Folgerung.

dies nicht durchschaue; worauf ihm Parm. bemerkt, daß ehe er unternehme, den Begriff des Guten und Schönen u. s. w. zu bestimmen, er sich vorher noch, so lange er jung sei, in dieser gewöhnlich für unnütz gehaltenen und Geschwätz genannten Kunst (der Dialektik) fleißig üben solle. — Welches ist aber nun die Weise der Uebung? fragt Sok. — Die, sagt Parm., wie du eben vom Zenon gehört hast. Uebrigens sei das zu loben gewesen, daß Sok. vorhin nicht von den sichtbaren Dingen die Untersuchung haben dulden wollen, sondern mehr von denen, die man mit dem Verstande erfasse und für Begriffe (die Lesart: εἰδη) halte. Aber es ist dann auch noch nicht genug, daß man etwas als seiend setzt und zusieht, was sich daraus weiter (dialektisch) ergiebt; sondern man muß eben dasselbe auch als nicht seiend (auf die entgegengesetzte, verneinte Weise) betrachten und durchführen; so z. B. setzt
(136) man erst, daß Vieles ist, und sieht was daraus folgt, und dann, daß nicht Vieles (oder Eins) ist; so auch überall sonst: Bewegung und Ruhe; ja Sein und Nichtsein.
(137) Dies aber wird als ein sehr schwieriges anerkannt und Parmenides läßt sich durch die allgemeinen Bitten bewegen es selbst an einem Beispiele zu zeigen. Der Jüngste soll ihm antworten; dies ist Aristoteles.

Zweiter Theil: des Parmenides Dialektik. — VII. Auf dem Wege der Verneinung ergiebt sich von der Einheit (ihrem Begriffe an sich):

1) Sie hat keine Theile, noch ist sie ein Ganzes;

2) Dann hat sie auch keine Begrenzung;

3) Ist nirgends vorhanden;

4) Kann sich weder bewegen, noch ruhen;

5) Ist nicht Dasselbe (Identische) und auch nicht ein Anderes von sich selbst, oder von einem Andern;

6) Ihr fehlen die Merkmale der Aehnlichkeit und Gleichheit;

7) So wie auch die der Zeitverhältnisse: älter, jünger u. s. w.

8) Endlich ist sie gar nicht da, (absolute Negation, das Nichts); hat keinen Namen, erzeugt keine Vorstellung von

ſich u. ſ. w.; was aber nicht zuzugeben iſt, und zu dem nächſten hinübertreibt.

1) Wenn eine Einheit (ἓν) iſt, ſo kann dieſe nicht auch eine Vielheit (πολλα) ſein; alſo auch weder Theile haben, noch ein Ganzes ſein, — denn das Ganze ſetzt eben Theile voraus [10]).

---

[10]) Auf dieſe erſte Behauptung kommt alles an, weil die nächſten Sätze aus ihr ganz richtig gefolgert werden.

Zuerſt iſt es die Bedeutung der Eins, oder der Einheit, die zu erkennen iſt.

a) Die ſinnliche Anſchauung nimmt geſonderte Gegenſtände, Individuen, die einander irgend wie gleich ſind — unter irgend einem gemeinſchaftlichen Begriff ſtehen — und im Raume, oder in der Zeit, ſich wiederholen, ſo z. B. Bäume oder Tage, wahr. Dies führt auf das Zählen, wo erſt die dunkle, unbeſtimmte Vorſtellung von der Eins und dem Vielen ſich bildet, und dann das Viele ſich in die beſtimmten Zahlen umſetzt. Als das Sprachzeichen für die einfache Zahlenbenennung (Cardinal-Zahl) haben wir dann die Eins. Im Denken wird hierauf, als abſtracter Begriff der Zahl, daraus die Einheit, die den Gegenſatz bildet zur Vielheit, welche aus ihr erwachſen iſt.

b) Dieſer Begriff der Einheit, (wofür auch oft das Wortzeichen Eins geſetzt wird), wird nun in der Abſtraction verallgemeinert, es wird von der Beziehung des Zählens ganz hinweggeſehn und nur die Individualität als ſolche, oder die Totalität, aber eben ganz frei von allen weiteren Beſtimmungen, gedacht. Es wäre alſo der reine Begriff der Einheit zu faſſen, der eben ſo ſchwer als der, mit ihm verwandte, des reinen Seins, ſich erweiſt.

c) Dieſer Begriff ſodann in der Wirklichkeit, im Daſeinlichen (im Realen, oder als concreter) erſcheinend, nimmt noch die Beſtimmung in ſich auf des Verbundenſeins — vereinen — vieler Theile zu einem Ganzen, und ferner die der Beſtandtheile, ſo z. B. die Staatseinheit; die Einheit des Organismus.

d) Endlich erhält auch, als Beiwort, das Eins noch eine qualitative Bedeutung, und bezeichnet ſo viel wie gleich, daſſelbe, — einerlei, z. B. Es iſt mir eins d. i. gleich. — Es iſt eins d. i. gleich, ob ich ſage, ein rechter Winkel, oder ein Winkel von 90 Grad. — Dies kommt aber ſo heraus, daß bei dem Zählen jedes, was als Einheit zu den frühern hinzugenommen wird, den andern gleich ſein muß, d. h. nicht eben unbedingt und ganz und gar, ſondern nur in Hinſicht eines Begriffes, durch welchen eben das Zählen (und Rechnen) nur möglich wird. So können z. B. erſt etwa Eichen zuſammengezählt werden; dann auch Fichten, Birken, Eichen, vermöge des Begriffes Baum; ferner zu jenen noch verſchiedene Blumen und Sträucher gethan und zuſammengezählt als Pflanzen, endlich etwa auch noch Pferde, Häuſer u. ſ. w. hin-

2) Auch hat es dann nicht Anfang, Mitte und Ende — was Theile wären. — Anfang und Ende aber sind die Grenzen; und da diese fehlen, so ist es auch unbegrenzt (ἄπειρον) und folglich auch ohne Gestalt; weder rund noch gerade, da bei jenem die Umgrenzung gleich weit vom Mittelpunct absteht, bei diesem aber die Mitte die beiden Enden gegenüber hat, und so in beiden Fällen Theile herauskommen.

3) Sodann kann es auch nirgends sein, weil es weder in einem Andern noch in sich selbst sein kann. Denn, wäre es in einem Andern, so müßte dies, rundherumliegend, es an vielen Stellen berühren. Da es aber keine Theile und auch nicht das Runde (wie überhaupt keine Grenze, Gestalt) an sich hat, so kann es auch nicht rund umher an vielen Stellen berührt werden. Wäre es dagegen in sich, so müßte es sich selbst umfassen und doch nichts anderes sein, als es selbst. Es müßte dann ein Theil von ihm der umgebende und der andere der umgebene sein; wo es zwei Theile hätte.

4) Ferner kann es auch weder ruhen, noch sich bewegen. Bewegte es sich, so müßte es entweder seine Stelle, oder

---

zugefügt, würden diese als Dinge, Stücke, gefaßt. — Auch noch in Beziehung auf das Intellectuelle, Sittliche wird der Begriff einig, Einigkeit gebildet, also übereinstimmend, was sich vereinigt.

Sodann wenden wir uns nun zu unserer Stelle zurück, so ist hier Eins, oder Einheit, in der Bedeutung als: reiner abstracter Begriff genommen (wie in b), und dann ist es ganz richtig, daß der Begriff als solcher — wie das schon so oft gezeigt worden ist — nicht sein Entgegengesetztes sein kann, also ist auch der Begriff Einheit nicht der Begriff Vielheit.

Ferner ist es auch ganz richtig, daß der reine Begriff Einheit die Bestimmung von Theilen nicht an sich haben kann, eben als gänzlich von allem Andern befreit.

Eben so gilt alles Weitere auch von dem Begriffe als solchen, und die übrigen Folgerungen sind so weit ganz richtig, aber auch ganz unnöthige Consequenzen, als mit der Bestimmung: ein reiner, von allen Merkmalen befreiter Begriff zu sein, auch alle Merkmale schon von vorn herein abgeschnitten sind. — Was aber hier der gewöhnlichen Vorstellung widerstrebt, wodurch es ihr so wunderbar alles gesagt erscheint, und was später auch hier untergeschoben und die Behauptung dann falsch wird, ist eben die gewöhnliche Auffassung einer wirklichen, concreten Einheit, nach c).

ſich ſelbſt verändern, was die zwei Arten der Bewegung ſind. Da es nun Eins iſt, ſo kann es ſich nicht in ſich (da dies die Theile thun müßten) ändern. Sollte es aber die Stelle ändern, (fortgetrieben werden), ſo müßte es ſich im Kreiſe herumdrehen, oder einen Ort mit dem andern vertauſchen. Drehte es ſich nun im Kreiſe umher, ſo müßten ſich Theile um eine Mitte bewegen; es hat aber weder Theile noch eine Mitte. Einen Ort mit einem andern vertauſchen kann es auch nicht, da es ſich (nach 3) ergeben hat, daß es in keinem iſt, und ſo auch in keinen hineinkommen kann. Käme es hinein, ſo müßte erſt ein
(139) Theil hineingerathen; aber es hat ja keine Theile. — Es kann aber auch nicht unbewegt ſein (ruhen); denn es iſt gezeigt, daß es in nichts enthalten ſein könne, und wenn es nun wo bleiben ſollte, ſo müßte es doch nothwendig ſchon in etwas ſein.

5) Dann iſt es auch weder daſſelbe mit ſich ſelbſt oder mit einem Anderen, noch auch das Andere (Verſchiedene, ἕτερον) von ſich oder einem Anderen. Wäre es nämlich ein Anderes als es, ſo wäre es ein anderes als Eins und nicht mehr eins. Wäre es daſſelbe mit dem Anderen, ſo wäre es nicht es ſelbſt, ſondern das Andere. Verſchieden von einem Andern kann es auch nicht ſein, denn das Verſchiedenſein kommt der Einheit gar nicht zu, ſondern nur dem Verſchiedenen. Endlich iſt es auch nicht daſſelbe mit ſich ſelbſt (ταυτον ἑαυτῳ ſich ſelbſt gleich), weil, wenn daſſelbe wird, dies nicht das Eine iſt; alſo das Eins und das Daſſelbe ein Vieles wäre und nicht Eins.

6) Eben ſo wenig kann es dann auch das Merkmal der Aehnlichkeit (ὁμοιον [11]) oder Unähnlichkeit in Bezie-

[11]) Ueber dieſes Wort iſt ausführlich im Lyſis (S. 215 und Anmerkung 8.) geſprochen worden. Hier iſt es offenbar in der weiteren Bedeutung von Gleichheit, nämlich von einer theilweiſen d. i. Aehnlichkeit, genommen, und zwar zunächſt wohl in dem Sinne der Mathematik, da ſofort das Gleich (ἰσον) gegenübertritt. Die Größenlehre nämlich hat den Begriff Größe, Quantität, ſtets vor Augen, und ſomit nennt ſie dem Maße nach gleiche Größen (z. B. Flächen, Räume) ſchon unbedingt gleich, daher ſie dann, wenn ſie die wirkliche, unbedingte Gleichheit ausdrucken will, noch ähnlich (d. i. bei

(140) hung auf sich oder Anderes erhalten, — wesentlich aus dem Grunde, weil das ähnlich ist, dem das Dasselbe irgendwie zukommt (theilweise Gleichheit) und weil dem Eins kein anderes Merkmal zukommt, als das: Eins zu sein; — noch auch der Gleichheit (ἴσον) oder Ungleichheit in Hinsicht der Größe, was aus ähnlichen Verbindungen mit dem Begriffe des Maßes gefolgert wird.

7) Ferner auch kann das Eins weder älter noch jünger, oder gleich alt mit irgend etwas Anderem, oder mit sich selbst sein, weil es sonst eine Gleichheit oder Aehnlichkeit der
(141) Zeit haben müßte, und überall diese nicht hat. — Es wird sodann auch noch gezeigt, daß was älter wird, als es selbst, auch zugleich jünger wird, als es selbst, weil die Verschiedenheit zwischen zwei Dingen entweder da ist, geworden ist, oder werden wird (in eine der drei Zeiten fällt), und diejenige Zeit, die in der einen Hinsicht gesetzt wird, ist auch in der andern zu nehmen [12]).

8) Dann folgt endlich, daß das Eins gar nicht da ist (nicht existirt), da es der Zeit ganz entbehrt und eine der drei Zeiten jedem Dinge, das ein Sein haben will, doch zukommen müsse [13]). Somit ist das Eins nicht Eins, weil es sonst das Sein an sich haben müßte, und es ist
(142) überhaupt nicht. — Was aber nicht ist, dem kann nichts sein (das kann nichts haben), weder in Beziehung auf

---

ihr die Gleichheit in Hinsicht der Formverhältnisse,) hinzusetzen muß: die Dreiecke sind gleich und ähnlich.

[12]) Nämlich wenn Einem und Demselben — hier die Einheit — die drei Merkmale der Zeit beigelegt würden; und es in Hinsicht dieser Momente, mit denen es sich verbände, mit sich selbst verglichen würde, so müßte der Vergleich von allen Puncten aus geschehen, und also, auf sich selbst bezogen, wäre dies z. B. älter als es selbst, wenn es vorher in die Gegenwart verlegt worden wäre und jetzt wieder in die Vergangenheit; denn es war vorher früher da gewesen.

[13]) Es werden zunächst Merkmale, die nur dem Existirenden zukommen, auf die Einheit bezogen und da diese ihm, als Begriff, fehlen, so ist ihm auch die Existenz, d. i. die in der Erscheinung, — aber darum nicht die als ein Gedachtes — abzusprechen. Durch diese Verwechselung würde es nachher dann zu einem unbedingten (absoluten) Nichts, was nirgends weder in der daseinlichen, noch in der Gedanken-Welt da wäre. Da es aber doch nachher als solches nicht zugegeben werden kann, so treibt das hinüber in die entgegengesetzte Annahme.

sich, noch auch an sich selbst; also weder ein Name oder Vorstellung (λογος), noch auch eine Erkenntniß (ἐπιστημη), Empfindung (αἰσθησις), oder Meinung (δοξα); und es wird weder benannt noch besprochen (λεγεται) noch darüber gemeint, noch es erkannt oder etwas von ihm empfunden. So aber kann es sich doch mit dem Eins nicht verhalten, und sie wollen noch einmal von vorn herein den Gegenstand durchgehn.

VIII. Die bejahende, setzende Dialektik der Einheit ergiebt dagegen:

1) Als seiende Eins, das Sein und die Eins und die Verschiedenheit und weiter dann viele Theile und die Zahlen, und eine Vielheit des Seins, wie der Eins.

2) Die Einheit ist begrenzt und unendlich;

3) Ist im Andern und in sich selbst enthalten;

4) Sie ruht und bewegt sich;

5) Das Eins ist Dasselbe von sich und von dem Nicht-Eins (Andern), und auch das Verschiedene.

6) Es ist ähnlich und unähnlich, sowohl mit sich selbst, wie mit dem Andern; und eben so ist es mit dem Berühren und Nichtberühren; dem Gleich und Ungleich.

7) Es hat die Zeitverhältnisse; älter, jünger, u. s. w. an sich;

8) Hat einen Namen, erzeugt eine Vorstellung u. s. w. von sich (es ist Alles).

1) Wenn Eins ist, so kann es doch nicht sein, ohne das Sein (οὐσια) an sich zu haben (zu besitzen). Das Eins (ἑν) und das Sein (οὐσια), ist aber nicht dasselbe, (es sind verschiedene, zwei Begriffe) denn sonst wäre es gleich zu sagen: Eins sein (ἑν εἰναι) und Eins eins (ἑν ἑν) *). Da das Eins das Sein an sich hat, so

*) Oder das Eins ist eins, d. h. das Prädicat sein, wenn es dasselbe wäre mit eins, und also dies nur zwei verschiedene Wortzeichen — sein und eins — für denselben Begriff, so müßte immer eins für das andere gesetzt werden können und also statt sein auch eins. — Dann folgt die Vermengung von Begriffen (nebst ihrem Wortzeichen) und Realitäten in Hinsicht des Begriffes Theil.

hat es auch Theile: das Ganze ist das seiende Eins; die Theile sind das Eins und das Sein. Wenn man einen Theil nennt, so ist das Ganze aber auch immer mit befaßt, [15]) und also ist das Eins, als Theil des seienden Eins, auch noch verbunden mit dem Begriffe des Seins, so wie das Sein ebenfalls mit dem des Eins. Demnach hat jeder Theil wieder zwei Theile. So geht es immer
(143) fort mit jedem gesetzten Theil, so daß das Eins zur unendlichen Menge wird. Es entsteht also durch die Verbindung des Eins und des Seins das Viele. Setzen wir nun in unserem Denken das Eins allein, so wird dies sich in viele Theile zerlegen. Wenn nämlich das Eins und das Sein als verschieden gelten, — jedes ein Anderes ist, — so sind sie es nicht so ohne weiteres durch sich, sondern nur durch das Verschiedene, oder Andere (durch dessen Begriff) sind sie es. Das Verschiedene (ἕτερον) ist also jetzt ein Drittes, es ist weder mit dem Sein noch mit dem Eins dasselbe.

Nun kann man zwei von diesen zusammen nennen, so sind beide genannt, und also ist die Zwei, es ist also auch jede Eins, aus der die Zwei besteht. Wird nun die Eins zu der Zwei hinzugethan, so entsteht die Drei — das Gerade und Ungerade — was wieder verbunden
(144) werden kann, und so entstehen alle Zahlen. Wenn Eins ist, so ist auch Zahl; und wenn Zahl ist, so ist auch Viel-

---

[15]) Nämlich von Theilen eines Begriffes, in der formellen Logik, ist das richtig, wo der Theil so viel wie die Art (Species), und das Ganze den Geschlechtsbegriff (Genus) bedeutet. Da ist freilich mit dem Artbegriffe auch der Geschlechtsbegriff befaßt, wenn man Fichte sagt, so hat man darin mit den Begriff Baum befaßt, er liegt mit darin. — Aber das nun Folgende ist Täuschung, dadurch herbeigeführt, daß hier eigentlich keine logische Eintheilung (Division), und auch noch nicht einmal eine Zertheilung (Partition) einer äußern Einheit (wie etwa Wurzel, Aeste u. s. w. die Theile eines Baumes sind) statt findet, sondern nur die Sonderung eines Subjectes von seinem Merkmale (Prädikate), und so ergiebt das durchaus nicht die zwei Theile, die jedes dieser Theile wieder haben soll, indem er nämlich, als Theil des Ganzen, das Ganze befassen und 2) auch des Zweiten von ihm mit theilhaftig sein soll. Hier findet ein bloßes Spiel mit Worten statt, und diese Entstehung der Vielheit aus dem Spiele mit den Begriffen und Worten ist natürlich eine unfruchtbare und unwahre.

heit, und eine unendliche Menge des Seienden, d. h. jede Einheit hat das Sein an sich, und so muß das Sein (οὐσια, dessen Begriff) in eine unendliche Menge von Theilen zerschnitten und mehr als Alles getheilt sein. Jedes ist nun nicht bloß Theil des Ganzen, sondern auch Theil (für sich genommen, besonders, wieder ein Ganzes); und sofern auch Eins. Da demnach jeder Theil des Seins, groß oder klein, das Eins stets an sich hat; so müßte das Ganze (ὅλον), Eins seiend, zugleich eine Vielheit sein; was nicht möglich ist [16]). Wenn es also nicht ganz ist, so muß es ein Getheiltes sein, wenn es allen Theilen (Individuen) des Seins inne wohnen will. Es war also vorher falsch behauptet: das Sein wäre mehr als Alles getheilt; denn das Eins ist eben so sehr getheilt, da keins von beiden für sich allein da ist, sondern sie sich überall zusammenfinden. Es ist also nicht bloß das seiende Eins eine Vielheit, sondern auch das Eins selbst (für sich allein.)

2) Ferner, da das Eins ein Theil des Ganzen ist, so muß es als solcher auch begrenzt sein, da das Ganze die
(145) Theile umfaßt und also begrenzt. Das Eins ist demnach Einheit und Vielheit; Ganzes und Theile; begrenzt und unbegrenzt als Menge [17]). — Als begrenzt nun hat es auch Aeußerstes (Grenz-End-Punkte), und somit Anfang, Mitte und Ende. Die Mitte steht aber doch nothwendig gleich weit von den Enden ab, also muß es eine Gestalt haben, sei es nun eine runde, gerade oder aus beiden gemischte.

---

[16]) Wenn der Begriff des Seins und der Einheit auch nicht derselbe ist (nach S. 142) so ist doch das erste Merkmal, welches das reine Sein — als das Erste — aus sich hervorbildet, das der Einheit, der Begriff der Totalität. Dann folgt die weitere Entwickelung, wo das realisirte Sein und die Einheit, das Weltall ergeben, in welchem, als Gliederung, sich, neben der Einheit, auch die unendlichste Vielheit heraus entfaltet. Es ist aber durchaus in diesem, und überall im Wirklichen kein unvereinbarer Widerspruch des Eins und der Vielheit. Nur als formelle Begriffe schließen sie sich aus, und dieser Standpunkt ist hier auch gewählt.

[17]) Hier ist begrenzt und unbegrenzt, jenes bald als räumliche Begrenzung, Schranke, dies bald als numerische Unendlichkeit, Zahlen-Vielheit genommen, und unmittelbar verbunden und vermischt.

3) Dann ist das Eins auch in sich selbst und in einem Andern. Nämlich da jeder Theil Eins ist, und das Ganze auch Eins ist, die Theile aber doch im Ganzen sind, oder von ihm umfaßt [18]) werden, so wird das Eins (als Theil) auch von sich selbst (das Eins als Ganzes) umfaßt. — Dann ist aber auch wieder das Ganze weder in allen, noch in einigen Theilen, enthalten. Denn wäre es in allen Theilen, so müßte es auch in einem sein. In einem (irgend einem) kann es aber nicht sein. Da das Ganze nun aus allen diesen Theilen besteht, so kann das Eins auch nicht im Ganzen (oder der Gesammtheit der Theile) enthalten sein [19]). In einigen Theilen kann es aber wieder nicht sein, weil sonst das Mehre (das Ganze) in dem Wenigeren (einigen Theilen) enthalten wäre. Wenn das Ganze nicht in allen, noch in einigen oder einem Theile enthalten ist, so müßte es überhaupt nicht da sein, — was nicht angeht, da es als seiend gesetzt ist, — oder es müßte in etwas Anderem sein. Sonach ist das Eins, als Ganzes, in einem Andern enthalten, sofern es aber das Zusammen seiner Theile ist, muß es in sich selbst sein.

---

[18]) Dieser Satz beruht darauf, daß der allgemeine Begriff des Enthaltenseins hinübergespielt wird in den besondern des räumlichen Umfaßtseins. So ist der niedere Begriff im höheren enthalten, und der Theil also auch im Ganzen, aber er ist nicht von dem Ganzen begrenzt, wie etwa ein Garten von einer Mauer. Der Theil, z. B. die Hand, kann eben auch einen Theil der Grenze des Ganzen — des Körpers — bilden. Sonst kommt etwas ganz richtiges heraus. Nämlich man hat den Satz: Der Theil ist im Ganzen enthalten. Da nun der Theil eine Einheit ist, und das Ganze auch eine Einheit ist, so setzt man im vorhergehenden Satze statt Theil und Ganzen überall Einheit ein, und es ergiebt sich: Die Einheit ist in der Einheit enthalten. Denn so ist jeder Mensch eine Einheit, und die Stadt, oder eine Gesellschaft eine; und dann ist die Einheit — der Mensch — in der Einheit — der Gesellschaft — enthalten.

[19]) Während das Enthaltensein von Begriffen gilt, (wo wirklich zu sagen wäre, daß der größere — der höhere, der den größeren Umfang hat — in dem kleinern — niedrigeren, der einen kleineren Umfang hat — enthalten ist; in Hinsicht des Inhaltes es aber freilich umgekehrt wäre), so wird es hier real genommen: Ist jeder Theil eine Einheit, so gut wie das Ganze, so muß freilich in Hinsicht auf den Begriff überall dasselbe gelten, und was vom einzelnen Theile nicht gilt, gilt auch nicht von allen.

4) Daher muß es auch sowohl ruhen — sofern es immer in sich selbst ist und aus dem nicht hinausgeht, — als
(146) auch sich bewegen, indem es immer in einem Andern ist, und also nicht ruht, sondern sich stets bewegt.

5) Eben so muß ihm auch, zufolge des Bisherigen, zukommen: a) mit sich selbst, wie b) mit Anderem, ebendasselbe und auch wieder c) davon verschieden zu sein. — Alles ist entweder dasselbe oder verschieden; oder wenn keins von beiden ist, so verhält sich das Eine wie der Theil zum Ganzen und das Andere als Ganzes (zu jenem) zu seinem Theil (d. h. das Eine ist Theil; das Zweite das Ganze). Nun ist das Eins aber weder ein Theil von sich selbst, noch auch als Ganzes selbst hat es sich zugleich als Theil; eben so wenig ist es von sich selbst auch verschieden; also muß es mit sich selbst dasselbe (gleich) sein, da es auf keine Weise verschieden ist (a). Doch ist es auch wieder von sich verschieden, da gefunden worden, daß es auch außer sich in einem Andern ist (in Nr. 3). Somit wäre es verschieden [20]) von sich selbst (c). Dann ist es auch von Allem, was nicht Eins ist, verschieden; also von dem Anderen (von ihm, dem Nicht-Eins. (c). — Nun sind das Dasselbe und das Verschieden entgegengesetzte (Begriffe); keines kann also in dem andern sein. Wenn aber das Verschiedene nie in demselben (ἐν ταὐτῷ) ist, so giebt es Nichts, in dem (ἐν ᾧ) es einige Zeit wäre; wäre es aber einige Zeit in dem (ἐν ᾧ), so wäre es in dieser Zeit in Demselben [21]).

---

[20]) Es ist verschieden, bald als qualitativ anders, und bald als getrennt, an einem andern Orte, genommen.

[21]) Die Täuschung beruhet auf dem doppelten Begriff von „Demselben;" es bedeutet nämlich:

a) soviel wie Gleichheit, bei der Vergleichung zweier Dinge.

b) Ueberhaupt Einer, das Nämliche, sei es Ort, Sache u. s. w. Nun heißt es: „Die Begriffe des Desselben, oder der Gleichheit (a), und der Verschiedenheit können nicht in einander sein," d. h. einer kann nicht das Prädikat des andern werden, und wo einer dieser Begriffe gedacht wird, da kann es nicht der andere auch sein, sie schließen sich aus, als Begriffe an sich.

Ferner: „Wenn das Verschiedene nie in Demselben ist, so giebt es Nichts in Dem es einige Zeit wäre." Hier ist das Dasselbe als ein und derselbe Ort, oben nach b) genommen, und das Darin-

Wenn aber das Verschiedene nie in demselben ist, so wird es auch nie in irgend etwas sein — weder in dem Nicht-Eins, noch in dem Eins [22]) — und es wird also das Eins und das Nicht-Eins (oder das Andere) nie durch das Andere (d. i. durch den Begriff des Verschiedenen) von einander verschieden sein. (b). — Weder sind sie also durch sich von einander verschieden, noch durch das Andere (durch den Begriff der Verschiedenheit); und so wird uns der Begriff des Verschiedenseins ganz entschwinden.

(447) Es hat das Nicht-Eins mit dem Eins gar nichts gemein. Es ist nicht Zahl, nicht Theil des Eins, noch das Eins ein Theil von ihm; und es ist auch das Nicht-Eins und das Eins dasselbe, da es keins, weder ein Theil von dem Andern, noch auch das Verschiedene von einander war.

6) Dann ist es auch a) ähnlich und b) unähnlich mit sich selbst und c) ähnlich und d) unähnlich mit dem Andern. — Denn das Eins ist verschieden von dem Anderen, und das Andere von dem Eins, und beide sind es nicht mehr oder weniger, sondern auf gleiche Weise. Da sie nun Gleiches an sich haben (nämlich das: „auf gleiche Weise verschieden zu sein," also die Verschiedenheit,), so sind sie ähnlich; so z. B. braucht man dasselbe Wort in verschiedenen Verbindungen; sofern es nun dieselbe Bedeutung behält, so sind die Sätze, worin es vorkommt, das-

---

sein nicht in der vorherigen logischen, bildlichen Bedeutung des Ansichhabens eines Begriffes, oder des Hineinfallens in dessen Sphäre, sondern in der ersten sinnlichen des Sich-Wo-Befindens.

Befindet sich nun das Verschiedene niemals einige Zeit an demselben Orte, so ist es freilich nirgends, oder in Nichts enthalten; befindet es sich aber wo, so muß es sich auch in Demselben, d. h. aber an demselben Orte, befinden. — Hier zunächst wird angenommen: Das Verschiedene sei nicht in demselben, nicht an irgend einem Orte, also nirgends, also kann es auch an keinem Dinge haften und keine Verschiedenheit irgend wo sein.

[22]) Die Unterscheidung von Eins und Nicht-Eins, oder das Andere, ist öfters und auch hier verwirrend, indem Eins oder Einheit, bald unbedingt genommen, durchaus kein Anderes, oder Nicht-Eins zuläßt; und dann wieder Eins, als ein Besonderes, ein Individuum, nur den übrigen Individuen (oder dem nicht gerade dieses Eins Seienden), gegenüber zu stellen ist.

(148) durch ähnlich. (Sie haben etwas Gleiches an sich.) Also ist das Eins, wegen der Verschiedenheit mit Allem ähnlich. (c) — Da nun das Dasselbe (Gleiche) das Entgegengesetzte von dem Verschiedenen ist, so muß es auch das Entgegengesetzte bewirken. Also weil das Eins, wegen der Verschiedenheit mit allem ähnlich ist, so muß es auch wegen der Gleichheit mit allem unähnlich sein (d) [22]). — Auch so zu fassen: sofern ihm dasselbe zukommt, nicht Anderes, nicht Unähnliches; also Aehnliches: und sofern ihm Anderes zukommt, nicht dasselbe, nicht Aehnliches; also Unähnliches [23]). — Eben so wird es auch in Hinsicht auf sich selbst (a; b) erwiesen (indem überall statt des Anderen: „es selbst" einzusetzen ist.) — Das Eins berührt sich selbst und Anderes, und thut es auch nicht. — Sofern es als Ganzes in sich selbst war, und auch in Anderem, muß es auch, in jenem Falle sich selbst, in diesem das Andere berühren, (was eben aus dem Begriffe des Enthalten-Umgeben-Seins hervorgeht). Dann muß es aber die Stelle neben dem einnehmen, was es berühren will; wenn es sich selbst berühren soll, so muß
(149) es neben sich selbst liegen; wäre dann Zwei und nicht Eins, was doch nicht möglich ist. Eben so wenig kann es das Andere berühren, denn es gehören wenigstens Zwei dazu wenn eine Berührung stattfinden soll; — und wie viele Dinge sich berührend an einander reihen, so giebt

---

[22]) Wenn man sich die vorherige Bestimmung gefallen läßt, daß sie wegen der Verschiedenheit ähnlich wären, — was wohl nicht leicht geschehen dürfte, da „auf gleiche Weise verschieden sein" weder den Begriff der Gleichheit den Dingen selbst, oder ihrer Qualität, zutheilte, sondern dies nur ein Aeußeres, eine Beziehung ist; noch sich dann auch sagen ließe: daß sie wegen der gleichen Verschiedenheit, und dann wieder bloß: wegen der Verschiedenheit, (ein einfaches Escamotiren der Worte) gleich wären, — so könnte freilich das Entgegengesetzte, oder die Umkehrung statt finden, müßte es aber doch nicht nothwendig.

[23]) Dies ist eine andere Weise, als durch die Umkehrung, eben jenes zu beweisen. Beiden kommt dasselbe — das Gleichsein — in einer der vorher angegebenen Hinsichten zu. In andern Hinsichten (als wesentlich verschieden) aber kommt ihm eben auch das Unähnliche zu. — Ueberhaupt ist der Begriff der Aehnlichkeit, d. i. der theilweisen Gleichheit, eine Verbindung der zwei Begriffe: Gleichheit und Verschiedenheit.

es immer eine Berührung weniger als Dinge sind. — Da nun aber gesagt worden, daß das Andere von dem Eins, als das Verschiedene davon, auch die Eins nicht an sich haben kann, und wenn die Eins nicht, so gar keine Zahl [25]), so kann es mit der Eins zusammen nicht die Zwei machen. Da nun keine Zwei da ist, so kann auch keine Berührung zwischen dem Eins und dem Anderen statt finden. — Dann ist das Eins mit sich selbst und mit dem Anderen gleich (groß) und ungleich. — Wenn das Eins und das Andere in der Größe verschieden wären, so könnten sie es nicht durch sich sein, sondern weil sie die Begriffe Größe und Kleinheit an sich hätten. Wäre nun die Kleinheit mit der Eins verbunden, so müßte sie entwedes dem Ganzen, oder einem Theile einwohnen.
(150) Wäre sie nun in dem Ganzen, so müßte sie entweder durch das Ganze hin sich gleichmäßig verbreiten, oder (noch darüber hinausgehend) es umfassen [26]). Wäre die Kleinheit gleichmäßig weit, wie das Eins, verbreitet, (hätte denselben Umfang wie die Eins), so wäre sie mit ihm gleich groß; ging sie darüber hinaus, so wäre sie größer; dann aber thäte sie in jenem Falle das, was der Gleichheit und in diesem das was dem Großen zukömmt, nicht aber was der Kleinheit (d. h. in jenen beiden Fällen hätte die Eins den Begriff der Gleichheit oder des Großen, und also nicht den der Kleinheit, an sich). So kann sie nicht im Ganzen sein, aber auch nicht in einem Theile, weil sich hier dasselbe zeigte. — Somit kann die Kleinheit in

---

[25]) Der Begriff Einheit, Eins, ist hier wieder in den von Zahlen-Eins hinübergespielt, (S. Anm. 10. a), und in dieser Bedeutung kann das Spiel entstehen, daß weil bei der Berührung zwei Dinge nöthig sind, und das Andere nicht die Eins ist, (nicht die Zahl ist, mit der die erste Eins dann auch nicht zusammengezählt werden kann), daß dann auch keine Berührung möglich wäre, weil es eben dann keine Zwei gäbe.

[26]) Das Täuschende besteht darin, daß der Begriff der Kleinheit und dann auch der Größe — nur ein Gedachtes und ein Verhältnißbegriff, der außerhalb der Qualität, oder Wesenheit der Dinge für sich, fällt, — hier als ein realisirter, ein Wirkliches, Materielles genommen wird, was sich durch die Gegenstände hindurchzieht und eine Ausdehnung, eine Quantität selbst besitze. Da diese Verbindung der ausgedehnten Kleinheit oder Größe mit dem Eins ein unstatthafter ist, so sind auch alle Folgerungen nichtige.

Nichts sein, da sie weder im Ganzen noch im Theile sich auffinden läßt; und nur die Kleinheit selbst ist klein. Auf gleiche Weise verhält es sich auch mit der Größe, denn in dem Falle des über den Gegenstand Hinausragens, müßte es wegen eines anderen Großen dieses thun, das dies noch in sich aufnähme. Da nun beide — das Eins und das Andere — den Begriff der Größe und der Kleinheit nicht haben, so kann auch keins das Andere überragen; also sind sie gleich und auch das Eins ist es mit sich selbst, da es eben so wenig allein jede beiden Begriffe annehmen kann. — Da das Eins aber auch wieder in sich selbst war (Nr. 3), so muß es sich selbst umgeben, und sofern ist es (als umgebendes) größer und (als umgebenes) kleiner als es selbst, folglich mit sich selbst ungleich. In Hin-
(151) sicht aber auf das Andere, so giebt es doch nichts außer dem Eins und dem Andern; irgend wo muß doch etwas sein; also kann nur das Eins in dem Andern, oder das Andre muß in dem Eins sein; und deshalb muß das eine auch größer, das andere kleiner sein, also wären sie nothwendig ungleich, da das Größer und Kleiner durch das Maaß und dies durch die Zahl ausgedrückt wird, so wie auch die Menge der Theile damit übereinkommt, so muß alles das obige Widersprechende vom Eins und dem Anderen auch in Hinsicht dieser Begriffe ausgesagt werden, so z. B. ist das Eins in Hinsicht der Menge sich gleich und auch ungleich, und eben so verhält es sich auch zu dem Andern.

7) Auch die Zeit hat es an sich, und ist und wird jünger und auch älter als es selbst, und als das Andere; so wie es dies auch wieder nicht ist und wird. — Wenn das Eins das Sein an sich hat, so auch die Zeit; da das Ist, nichts anderes ist, als das An-sich-haben der gegenwärtigen Zeit, das War, der vergangenen Zeit, das Wird-sein der zukünftigen Zeit. Da die Zeit nun fort-
(152) geht, so wird das Sein immer älter, als es selbst, und daher wird es auch jünger als es selbst [87]). Wenn nun

[87]) Das Sein wird bald als das Sein überhaupt, der reine Begriff genommen, und bald als ein bestimmtes Sein, ein seiender Gegenstand.

das Eins in der Zeit wird (fortschreitet), so kommt es von dem War (Vergangenheit) zu dem Jetzt, von dem fortschreitend es zu der Zukunft käme. Gelangt es bei seinem Werden zu dem Jetzt, so hält es in diesem Augenblicke hier inne und ist — denn schritte es fort, so müßte es auch schon über das Jetzt hinaus sein, da Fortschreiten zugleich den Ausgangspunkt und das Folgende befaßt. Es ist also auch älter als es selbst, und somit auch jünger. — Dann aber hat es auch wieder das Jetzt stets an sich, denn es ist immer jetzt, wenn es eben ist; also wird es und ist es auch nicht älter oder jünger als es selbst. — Mit dem Andern verhält es sich so: Indem
(153) es vom Eins verschieden ist, so muß es eine Menge sein [28]), und also hat es auch eine größere Zahl an sich. Bei der Zahl aber wird die Eins eher als die größere Zahl; also ist das Eins eher als das Andere (Viele). Ist es eher geworden, so ist es auch älter, und das Andere ist jünger. — Dagegen aber, ist das Eins, als Theile habend, erschienen, so hat es auch Anfang, Mitte und Ende; und da der Anfang das Frühere ist, und Mitte und Ende dazu früher als das Ganze sind, so ist das Eins auch jünger als das Andere [29]), und dies älter. — Aber der Anfang, u. s. w. ist, als ein Theil, sofern auch Eins. Dann

---

Mit den verschiedenen Beziehungen auf einander verhält es sich so, wie in Anmerkung 12 es schon angegeben ist. Es wird überall, als derselbe Gegenstand auf die drei Zeitmomente sich beziehend, jünger, älter, gleich alt, befunden werden können. A, B, C sollen die drei Zeitmomente: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, bezeichnen. Wird etwas erst in A gedacht und dann in B, so wird es jetzt jünger sein als es selbst, da es umgekehrt jetzt in A gedacht, älter als in B und C wäre.

28) Das folgt nur, wenn das Andere nicht als Begriff den Gegensatz von dem Einen bildet, sondern wenn von einem wirklichen, bestimmten Eins und den übrigen zählbaren Dingen die Rede wäre. — Im Nächstfolgenden findet sich dann das Spiel darin, daß die Succession des Zählens (wo man erst die Eins, dann die Zwei u. s. w. nennt), auf die Existenz der Dinge überhaupt, übertragen ist, und die Eins und sein Gegentheil also als Zahlen behandelt werden.

29) Daß das Andere keine Theile haben solle, ist hier angenommen und eine ganz willkührliche Annahme, nur um dies heraus zu bringen. Würden ihm aber Theile zugestanden, so könnte es das angegebene Verhältniß zu dem Eins nicht haben, denn es wäre ihm dann in dieser Beziehung gleich.

aber begleitet das Eins jeden Theil, und ist so mit jedem
(154) und dann mit dem Ganzen auch gleich alt. Auch älter oder jünger werden kann es nicht, wenn es dies schon ist; da Etwas das, was es ist, nicht noch erst werden kann, und Gleiches (nämlich der verfließenden Zeit) zu Ungleichem (als jünger und älter) gefügt immer Ungleiches giebt, (das Verhältniß von jünger und älter nicht geändert wird). — Aber sofern das Eins auch älter erkannt wurde, als das Andere, so ist es durch mehre (längere) Zeit geworden. Wenn nun zu einer größeren und zu einer kleineren Zeit eine gleiche Zeit hinzugefügt wird, so nimmt der ursprüngliche Unterschied beider ab, und sonach wird das Eins, sofern es weniger dem Alter nach verschieden wird von dem Andern, auch weniger älter, also jünger [80]); dann aber muß das Andere auch älter werden; aber nur werden könne sie so, nicht sein. —
(155) Da aber auch sich zeigte, daß das Andere älter war, als das Eins, muß dasselbe eben so auch wieder hervorgehn: daß das Andere jünger wird, und das Eins älter.

8) Wenn dem Eins die Zeit zukommt, und diese in ihren drei Weisen, so kann es etwas haben, wie etwa eine Erkenntniß, eine Meinung und eine Empfindung; und es giebt auch ein Wort dafür und eine Erklärung, und alles, was es vom Andern (überhaupt) giebt.

IX. Das Eins gehört, bei dem Uebergange aus einem Gegensatz in den andern, keinem der beiden Gegensätze an, es gelangt also plötzlich, ohne Zeit, in sie hinein.

---

[80]) Daß die Differenz, bezüglich auf das Verhältniß zum Ganzen, geringer wird, ist wahr. Wenn A 8 Jahre alt ist, und B 4 Jahre, so ist die Differenz 4 und A ist noch ein Mal so alt. Leben beide noch 8 Jahre, so wird A 16 und B 12 Jahre alt, und A ist nur ⅓ älter. Daß aber A, wenn er verhältnißmäßig weniger älter geworden ist, auch schon jünger zu nennen sei, ist eine derbe Wortverdrehung. Weniger alt als ein Anderer sein, ist so viel wie jünger sein, aber weniger älter werden, ist nur eine Verringerung des Aelterseins, im Verhältniß der Differenz zu dem Alter, das Aelterseins an sich aber bleibt zwischen beiden immer fortbestehend, da beide gleichmäßig an Jahren zunehmen, und also nie gleiche Jahre erreichen können und noch weniger der ursprünglich Jüngere mehr Jahre als der Aeltere haben mag.

Da das Eins das Eins und das Viele ist, und auch wieder keines von beiden ist, und die Zeit an sich hat; so muß es, wenn es Eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben; wenn es nicht Eins ist, zu einer Zeit das Sein nicht besitzen [31]). Wenn es nun zu einer Zeit das Sein hat, zu

---

[31]) Aus dem Bisherigen (in VII. und VIII.) haben sich die entgegengesetzten Bestimmungen ergeben. Abgesehn nun davon, wie man dazu gekommen ist, so ist es ganz richtig, daß Entgegengesetztes auf eine mannigfache Art im Gebiete der Begriffe (nämlich nicht formell logisch, sondern real, oder metaphysisch sie betrachtet), wie in dem des Realen, verbunden angetroffen wird. Nur so kann es nicht statt haben wie hier es angenommen wird.

Zuerst ist nämlich das Subject: Eins, Einheit, in verschiedener Bedeutung genommen. Denn das Eins, was das Eins und das Viele ist, wäre die Ganzheit (Totalität), welche die individuelle und die Zahlen-Eins und das Viele, was aus diesen letzten besteht, umfaßt. Das Eins, was keines von beiden ist, wäre in der That nur die noch nicht realisirte Idee der Einheit, gegenüber dem Daseienden; und das Eins, welches die Zeit an sich hat, ist keiner von jenen beiden reinen Begriffen, — Ganzheit und Idee der Einheit, — sondern nur die verkörperte, daseiende Eins. Alle diese Begriffe befaßt ein Name, und nun werden die Bestimmungen bald in einer, bald in der andern Beziehung gemacht, dann aber wieder mit einander verknüpft, als gehörten sie einem Begriffe an. Eine Hauptquelle philosophischer Taschenspielerei.

Sodann wird in der Folgerung, daß das Eins in dem einen Falle das Sein an sich habe, in dem anderen nicht, auch wieder das Sein als erscheinendes, an den Dingen sich verwirklichendes, nicht als der reine Begriff, genommen. Der reine Begriff des Seins, oder sein überhaupt, ist aber unzertrennlich von dem Begriffe der Einheit. Dagegen ist das Sein, als realisirtes, ganz von ihm getrennt und nur mit den daselenden, erscheinenden Einheiten verbunden.

Endlich ist es ganz unwahr von dem Eins zu sagen, daß es zu einer Zeit das Sein besitze, zu einer andern aber nicht. Denn die Zeit ist nur eine der Bestimmungen, welche das erscheinende Sein an sich hat, so wie die Zeit selbst sich weiter in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerlegt. Was also die Zeit an sich hat, das hat auch immer nothwendig das Sein an sich; aber nicht umgekehrt; wie Gott wohl Sein, aber nicht jene Zeit, sondern die Ewigkeit, Zeitlosigkeit an sich hat; eben so wie überall wo Fieber, (eine Modification, Art der Krankheit) auch Krankheit, ist, nicht aber wo Krankheit auch immer Fieber. — Das Sein ist hier aber als das äußerliche, besondere Dasein genommen, was einem Dinge in einer Zeit zukommen und dann wieder ihm sich entziehen kann d. h. wo dies Ding diese Art des Daseins verliert, es vergeht, aufhört, oder nur sich ändert. Aber das Eins ist nicht als ein werdendes Individuum hier gefaßt, sondern nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet; und dann ist die Zeit in keinem Sinne damit zu verbinden, und es würde nur so viel sagen wie: ein Mal, und dies genauer: nach einer Betrachtungsweise, von einem Standpunkte aus.

einer anderen nicht hat, ſo muß es auch eine Zeit geben
(156) wo es das Sein annimmt, und eine wo es ſich von dem Sein trennt; jenes heißt das Werden, dies das Vergehn (Untergehn). Nun hat das Eins verſchiedene entgegengeſetzte Prädikate erhalten, wie Ruhe und Bewegung. Soll es nun von dem einem zu dem andern übergehn, ſo muß es eine Zeit des Uebergangs geben, denn weder kann es noch während der Ruhe zur Bewegung übergehn, noch auch in der Zeit wo es ſchon Bewegung an ſich hat, in dieſe übergehn. Dies Unbegreifliche (ἄτοπον, was keine Stelle hat, im Denken keine findet) iſt nun das Plötzliche (ἐξαίφνης), dem alſo keine Zeit zukommt [22]). Wenn

---

[22]) Bei der Annahme, daß es ein Reales ſei, das Eins, wie die Ruhe und die Bewegung, ſo wäre allerdings die Zeit bei dem Uebergange aus einem Zuſtande in den andern in Betracht zu ziehen. Aber da hier eigentlich von Begriffen, die mit einander verbunden gedacht werden, die Rede iſt, ſo kann die Zeit in Hinſicht dieſer Begriffe gar nicht einwirken. — Aber auch das iſt nicht zuzugeben, daß es eine, wenn auch noch ſo kleine, Zeit dauere, (ob nun das Plötzliche, — wo das griechiſche Wort eigentlich das Unerwartete, das Unverſehns bedeutet, und die Hauptbedeutung alſo die der Ueberraſchung des Betrachtenden iſt, — oder der Augenblick, genannt), wo etwas aus einem Zuſtande in den andern übergeht.

Es iſt nämlich, genau betrachtet, einerlei, ob man an Gegenſätze, oder überhaupt an Etwas für ſich allein, denkt, was in die Exiſtenz treten ſoll. Immer wird Etwas vorausgeſetzt woraus wieder Etwas, ein Anderes, wird, (denn aus Nichts wird Nichts). Es entſteht alſo; und ſofern es in die Exiſtenz tritt, hat es einen Beginn, Anfang, und wenn es dieſelbe ablegt, ſo vergeht es, verſchwindet, hört auf. Inſofern es Veränderungen von ſeinem Anfange bis zu ſeiner Vollendung (oder bis zu dem Zuſtande, zu dem es gelangen ſoll), hin erleidet, hat es das Werden an ſich; in Hinſicht der bloß fortbeſtehenden Exiſtenz aber die Dauer. — In unſerem Beiſpiele iſt nun Etwas entweder in Ruhe oder in Bewegung, dazwiſchen liegt nichts in dem Realen. Nur ein Gedachtes iſt die Scheidung beider, keine Zeit des Uebergehens liegt dazwiſchen. Wenn die Bewegung eintritt ſo kann ſie wohl ſo gering ſein, daß man es nicht bemerkt, aber ſie iſt doch da. Unmittelbar an die Ruhe ſchließt ſich die Bewegung, nicht während der Ruhe iſt ſie, ſondern nach ihr, und umgekehrt.

Im Räumlichen iſt dieſelbe, von der ſinnlichen Anſchauung herbeigeführte Schwierigkeit, die von der Mathematik gehoben wird. Der Punkt bezeichnet den Anfang, ſo wie das Ende einer Linie, oder die Grenze zwiſchen den zwei Stücken einer getheilten Linie. Er hat für ſich keinen Raum, er ſcheidet ſie als eine Gedankengrenze, (iſt als ſolcher nur im Denken und nicht in der Wirklich-

also das Eins aus der Ruhe in Bewegung übergeht, so befindet es sich, indem es den Uebergang macht, in keiner Zeit, ist also dann nicht ein Seiendes. So wird es bei allen Uebergängen, wie vom Sein in den Unter-
(157) gang, und vom Nichtsein zum Werden, jedesmal keins von beiden an sich haben und weder sein noch nicht sein. Und so also wird es keins von beiden an sich haben, nicht das Eins noch das Viele; nicht das Gleich noch das Ungleich u. s. w.

X. Das Andere, sofern es auch gewissermaßen das Eins an sich hat, hat sowohl Unbegrenztheit, wie Begrenztheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit u. s. w. (alles) an sich.

In Hinsicht der Beschaffenheit des Anderen aber, so muß dies, obwohl es nicht Eins ist, (d. h. als Anderes dem Eins entgegengesetzt,) doch das Eins gewissermaßen an sich haben. Indem es nämlich aus Theilen besteht, so ist es zwar nicht Eins, aber die Theile setzen doch ein Ganzes voraus. Das Ganze ist aber nothwendig eine Einheit aus dem Vielen, und die Theile sind eben die Theile des Ganzen, und nicht des Vielen [22]). Denn wären sie

---

keit, im Raume, daz wie auch die Linie dasselbe Verhältniß, als eine Grenze von zwei Flächen hat, u. s. w.)

Beiden — der Zeitausdehnung, oder dem Werden, Geschehen, wie auch der Raumausdehnung, oder dem Punkte, der Linie, Fläche, — ist also der Begriff Anfang gemein, sofern auf die Ausdehnung, oder das Ende, gesehn wird. Der Anfang ist auch nichts als Grenze, eben nichts für sich selbst Reales, sondern nur ein an Reales oder Ideales geknüpfter Begriff, so gut wie das Ende. Zwischen beiden äußersten Punkten liegt dann das Zeitliche oder Räumliche, entweder als seiend nur angeschaut; oder als werdend, seiner Entstehung, Entwicklung, nach. — Im Sinnlichen ist oft der Anfang nicht zu bestimmen, wenn nämlich beide Momente neben einander da sind, und sich bekämpfen, oder nur allmälig der frühere aufhört. So z. B. bei dem Uebergange von Tag und Nacht. Wo ist da genau der Anfang zu schauen, denn nur allmälig tritt das Hell und das Dunkel hervor, deren Sieg jene beide erzeugt. In der That macht der erste Strahl des Lichtes schon den Anfang des Tages, und mit dem letzten beginnt die Nacht.

22) Das Andere ist nun nicht Eins, (ein bestimmtes Individuum) da es dessen Gegensatz ist; sofern aber, von einem andern Gesichtspunkte aus, alles Andere zusammen — wo das Eins aber auch wohl nicht fehlen dürfte? — ein Ganzes bildet, so ist es als solches, als

Theile des Vielen, so würden sie auch Theile von sich selbst sein, indem sie ja dem Vielen selbst angehörten, was nicht möglich; so wie sie auch eines jeden Anderen Theil wären. Wenn das aber nicht sein kann, so würde keins sich auch als der Theil eines bestimmten Anderen zeigen, und somit auch keines einzelnen der Vielen, sondern nur Theil des großen Ganzen, wovon die ganze Vielheit umfaßt, als Theile desselben erscheint, und was zugleich ein Anderes, als das Eins, ist. Nun hat also das Ganze das Eins an sich (als Prädikat, ist es aber nicht selbst); auch das Einzelne davon hat das Eins an sich, sofern
(158) es ein Einzelnes ist, ist aber auch nicht das Eins selbst. Sie sind mehr als das Eins, indem sie das Eins an sich haben **). Aber man setze sie, ehe sie noch das Eins an sich genommen haben, so erscheinen sie als Menge. Nähme man in Gedanken dann von dieser Menge, die das Eins noch nicht an sich hat, auch das Kleinste hinweg, so wäre dies schon für sich eine Menge, weil es das Eins noch nicht an sich hat; und so wird ein Unbegrenztes an Menge zu setzen sein. Ist aber ein jedes Einzelne ein Theil geworden, so hat es auch eine Begrenzung sowohl gegen das Andere, wie gegen das Ganze erhalten. Somit hat das Andere seiner Natur nach Unbegrenztheit; wenn es aber das Eins noch an sich nimmt, so wird es ein

---

Gesammtheit, wieder eine Einheit, Eins, zu nennen. Da nun das Ganze aus dem Vielen besteht, und dies Viele in Hinsicht auf das Ganze auch den Namen Theile erhält, so sind die Theile natürlich die Theile des Ganzen (in Bezug worauf sie nur existiren) und nicht das Andere.

**) Nämlich der Begriff des Andern soll, ohne das Eins an sich zu haben, gedacht werden. Nimmt es nun diesen Begriff — die Einheit — in sich auf, so wird es mehr, d. i. von einem größeren logischen Inhalte. — Gleich nachher wird das Eins wieder hinweggedacht, und da soll jeder Theil, wie klein er auch werde, unbestimmt, unbegrenzt bleiben, da ihm eben die Eins, oder Einheit, fehlt, (was aber freilich nicht möglich ist). Hier ist also erst die Eins, oder Einheit, allgemein als Form, d. i. als die Verbindung mehrer Bestandtheile zu einem Ganzen, gefaßt, und diese wieder verneint, in sofern sie als die besondere, die sinnliche Form genommen ist, die eine bestimmte Begrenzung — räumliche oder zeitliche — an sich hat.

(neues) Anderes und erhält Begrenztheit. Es ist also das Andere zusammengenommen, auch außer dem Eins, ein Ganzes und hat in seinen Theilen sowohl Begrenztheit, wie auch Unbegrenztheit.

Ferner ist auch das Andere ähnlich (ὅμοια) und unähnlich unter einander und jedes mit sich selbst. Sofern es alles, seiner Natur nach, unbegrenzt, dann auch wieder begrenzt ist, so kommt Allen dasselbe zu. Da aber die Begriffe begrenzt und unbegrenzt entgegengesetzt und
(159) folglich auch unähnlich sind, so ist Jedes, so fern ihm eins von diesen beiden Merkmalen beigelegt wird, ähnlich; sofern aber beide zugleich beigelegt werden, — als unter einander entgegengesetzt und also unähnlich, — so ist es, auch wieder unähnlich, und zwar ebensowohl einzeln sich selbst, wie auch alle unter einander (auf einander bezogen).

XI. Sofern das Andere ganz von dem Eins getrennt ist, hat es überall nichts an sich.

Das Eins und das Andere sind auch wieder ganz abgesondert von einander; und es giebt nichts, wo sie gemeinschaftlich wären. Das Andre kann das Eins nicht an sich haben. Es ist auch nicht Vieles; nicht zwei, drei [85]). Es ist auch dem Eins nicht ähnlich oder unähnlich, noch einerlei, noch hat es überhaupt Aehnlichkeit und Unähnlichkeit an sich. Denn Beides kann es nicht, als entgegengesetzte Begriffe, haben; einen [86]) der Begriffe kann es auch nicht haben (da es mit der Eins nichts gemein
(160) hat). Es kommt ihm auch sonst kein Prädikat zu, aus eben dem Grunde. — Also wenn Eins ist, und Alles das

---

[85]) Nämlich vorher war behauptet, daß das Andre, wenn es nicht Eins ist, auch nicht zur Zahl werden kann, die aus der Zusammensetzung der Einheiten entsteht.

[86]) Das Wortspiel ist hier zu überraschend: Einen Begriff kann man nicht damit verbunden denken, weil es (selbst doch) nichts von der Eins an sich hat; also weil der Sache der Begriff Einheit, oder Eins, fehlt, so kann auch weiter kein Begriff — nicht einer — mit ihr verbunden werden. — Eben so hätte ja nur gesagt werden können, daß auch nicht beide, denn beide sind ja eben zwei, (und weder die Eins, noch irgend eine Zahl, sollte ja das Andere haben.) Statt dessen ist aber wieder einmal beliebt nicht zugeben zu wollen, daß etwas entgegensetzte Bestimmungen haben könne.

RELEASED BY THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Eins ist, so ist auch wieder Nichts Eins, sowohl in Beziehung auf sich selbst (an sich) — Nr. VII. 8 — wie auch in Beziehung auf das Andere ebenso, — hier XI.

XII. Das Nicht-Eins hat auch Entgegengesetztes an sich, das Sein und das Nichtsein; Bewegung und Ruhe; das Verändern und Nichtverändern; Werden und Vergehen. Eben so kommt ihm auch keine Art des Seins zu.

Wenn Eins nicht ist, so ist das verschieden, oder vielmehr das Gegentheil von: Wenn Nicht-Eins nicht ist. Wenn man aber einen Gegensatz ausspricht (und zwar mittels der Verneinung,) so wird dadurch immer etwas von dem Andern Verschiedenes und ein Erkennbares gemeint. — Wenn man also sagt: „Wenn Eins nicht ist," so liegt darin: 1) daß es ein Erkennbares ist, und 2) daß es ein Verschiedenes von dem Gegentheile (dem Sein) [37]). Es

---

[37]) Es ist hier vorher einiges, sehr Wichtiges, in der Kürze wenigstens, anzudeuten.

A. Das Nicht (als Adverbium) bezeichnet zuerst eine Aufhebung, einen Widerspruch, (nein!) und ergiebt somit eine Zerstörung der Existenz: „es ist nicht da, wahr, geschehn." Das Nichts (als Substantiv) ist dann entweder die Verneinung realer Existenz, wie z. B. wenn von kämpfenden Heeren in der Luft die Rede wäre; oder was auch ideell nicht da ist, nicht gedacht werden kann, wie z. B. ein rundes Dreieck. Ein absolutes Nichts, ein Leeres, in dem Sinne, daß das Sein in allen Beziehungen aufgehoben wäre, und dieses Nichts doch da wäre, giebt es nicht: es ist ein Widerspruch auf den wir bald näher eingehen werden.

Zweitens bezeichnet Nicht auch den Gegensatz, wie das Andre überhaupt. Es hebt nämlich nur logisch einen Begriff in unserer Vorstellung auf, und versetzt ihn mittels unsers Denkens in eine andere Sphäre, sofern hier ein Prädikat — ein anderes Begriffs-Gebiet — erwartet und mit jenem Subject-Begriffe verbunden gedacht werden soll. Sage ich z. B.: „die Wand ist nicht weiß;" so muß sie irgend eine andere Farbe haben (also ist hier nur das Andere überhaupt gemeint); oder: das Licht brennt nicht hell, dann brennt es nothwendig dunkel, und die Verneinung setzt also zugleich das Gegentheil. (Sagte man aber, der Geist ist nicht weiß, nicht hell, so wäre das eine reine Aufhebung, weil weder ein anderes Prädikat dieser Art, d. i. hier Farbe, noch auch das Gegentheil „Dunkel" möglich ist).

Wahr ist nun Drittens, daß bei einem Gegensatze, 1) immer Verschiedenes statt findet, aber eben so sehr ist auch Gleiches da. Nämlich der höhere Begriff ist in beiden Gegensätzen, und durch das Hinzutreten von untereinander verschiedenen Begriffen, werden die

hat dann auch das Eins, was nicht ist, was noch andere Merkmale, als das Davon, Dafür u. s. w. an sich; aber das Sein hat es natürlich nicht an sich, da es nicht

---

Gegensätze eben gebildet. Dann ist auch wahr, daß die Gegensätze 2) erkennbar sind, ergäbe es zu Zeiten auch nur eine dunkle, oder bloß negative, nur den Gegensatz andeutende Vorstellung, so daß das unterscheidende Merkmal nicht bestimmt erkennbar wäre, wie z. B. Raum als Begrenztes, und das Gegentheil, das Unbegrenzte, Unendliche, welches letzte wir uns als nothwendig wohl denken, aber keine nähere Erkenntniß davon haben können.

B. Mit dem Sein und seinem Gegensatze verhält es sich aber etwas anders, als mit den übrigen Gegensätzen. Denn aus ihm ist erst alles Andere geworden; es ist als ganz reines, bestimmungsloses, absolut-negatives, von dem kleinsten Inhalte, es ist nämlich nur der eine Begriff der Existenz — oder seiner selbst, des Seins als ein Vermögen, und also unentfaltet, zu denken; in Hinsicht auf seine weitere Bewegung, oder Verwirklichung, d. i. der aus sich selbst hervorgebildeten Bestimmungen, aber ist dieser Begriff von dem größten Umfange, denn er umfaßt Alles.

Die erste Bestimmung, die unser Denken in dem reinem Sein erkennt, ist dann das sich Entfalten, das Wirklichwerden. Dies ist der Urgegensatz: a) reines Sein (potentia) und b) dasselbe sich bestimmend (actu), das Dasein. — Hier ist nun zwar in diesem Gegensatze ein Verschiedenes, aber über beiden Theilen steht kein besonderer höherer Begriff, denn das eine Glied (das reine Sein) ist zugleich eben jener höhere Begriff selbst, und als solcher zugleich ganz in dem zweiten Gliede (im Dasein) enthalten. Wo sich aber nun weitere Gegensätze hervorbilden, da findet sich immer in diesen ein besonderer höherer, beiden gemeinsamer Begriff, wo der letzte höchste der Urbegriff, das Sein, wird. (Wie nun, das realisirte Sein, als Gott gefaßt, dann weiter sich entfaltet s. den Anhang zum Menon).

Das Nicht-Sein kann also nur den Gegensatz von Sein, und zwar nur sofern bilden, als es das Dasein bedeutet. Denn ein völliges Aufheben des Seins an sich, des reinen, läßt sich gar nicht denken; es ist ein logisches und reales Unding; und ein anderer Gegensatz, als Dasein, läßt sich auch nicht auffinden. Nur in Worten, und täuschend dadurch nur im Realen oder Idealen, wäre es möglich, wozu freilich die uneigentliche Bedeutung von Nicht-Sein leicht führt und man ein absolutes Nicht-Sein (ein Nichts), was doch existirt, d. h. das Sein an sich hat, herausbringt. (s. unten Anm. 39).

Das Eins, oder die Einheit, ist nun eine erste Bestimmung des Seins in formaler Hinsicht. Das Sein, als Gott, hat real die Persönlichkeit und formal die Einheit. Verschwindet das Sein am Eins, so hört dies eben so unbedingt auf, wie alles Andere, und es kann dann weder real noch ideal (im Denken), noch sonst wie die Rede davon sein.

Das Nicht-Eins also, was absolut nicht ist, wäre ein rein Verschwindendes, nicht Existirendes; Das Nicht-Eins jedoch, als

(161) ist. Es hat mit dem Andern auch die Unähnlichkeit, und mit sich selbst die Aehnlichkeit; ferner ist in ihm auch Ungleichheit mit dem Andern. Also hat es auch Größe und Kleinheit. Diese haben aber die Gleichheit zwischen sich; und was die Größe und Kleinheit an sich hat, muß dann zugleich auch mit die Gleichheit besitzen [88]). So hat denn das Eins, was nicht ist, die Gleichheit und Größe und Kleinheit an sich; und auch ein Sein (οὐσια). Denn es muß sich so damit verhalten, wie wir sagen, weil, wenn es sich nicht so verhielte, wir nichts Wahres sagten, indem wir behaupteten das Eins sei nicht. Wenn (da) wir aber Wahres sagen, so sagen wir auch zugleich, daß es seiend ist [89]). Das Eins was nicht ist, hat also das Sein —

Gegensatz, ist das Andere, oder die Zahl; und beide Gegensätze, Eins und Nicht-Eins, haben gleichmäßig das Sein an sich. Hier ist aber mit dem Eins, was nicht ist, immer gewechselt, bald der Gegensatz von Eins gemeint und bald die Existenz von Eins nur einfach und absolut aufgehoben. Es ist dies auch dadurch unterstützt, daß das Wort „sein" so wohl die bloße Copula bedeutet, wie auch das adjectivische Zeitwort, das nämlich das Dasein, die Existenz, aussagt.

[88]) Daß die Gleichheit zwischen der Größe und Kleinheit steht, ist nur in dem Falle als bildlicher Ausdruck richtig, wenn man zwei Dinge vergleichend, oder vielmehr gleichmachend, das größere verkleinern, und das kleinere, so wie es ist lassend, oder es vergrößernd, jenem immer weniger verschieden machen wollte, bis sie endlich zur Gleichheit kommen. Hier aber ist es so genommen, als wenn diese drei Begriffe unbedingt zusammengewachsen wären, und die beiden den dritten mit sich führten. Die Gleichheit steht aber der Ungleichheit gegenüber und kann sich mit jedem der beiden: Größe und Kleinheit, besonders verbinden.

[89]) Die Folgerung beruht auf nachstehenden Sätzen:
a) Was wahr ist, ist auch wirklich, ist da, (existirt);
b) Wer das Wahre sagt, der sagt etwas, was da ist, (das Sein an sich hat).
c) Ein Wahres ist der Ausspruch: das Eins ist nicht.

---

d) Also: der Ausspruch: das Eins ist nicht, ist (als ein Wahres) da, hat das Sein an sich, ist seiend.

Demnach hätte nicht bloß der Ausspruch (als solcher, als eine subjective Aeußerung) das Sein an sich, sondern auch das, was er in sich enthält, (das Object selbst), hätte das Sein an sich, als ein Wahres.

Aber dies eben ist das Unwahre, daß es auf einer Petitio principii (in dem Satze c), auf einer unerwiesenen Grundlage, beruht. Denn, daß das Eins nicht ist, d. h. daß im Bereiche des Realen, und wahrhaft Idealen (dem Denken), das nicht seiende Eins wirk-

aber die besondere Art: das Nichtsein — an sich. Nun läßt sich auch vom Seienden sagen, daß es das Nichtsein des Nichtseins an sich haben muß, wenn es recht vollständig sein soll (τελεως). Dies können aber beide (das Sein und das Nichtsein) nur so sein: das Seiende, indem es das Sein des Seiendseins und das Nichtsein des Nichtseiendseins besitzt; das Nichtseiende aber, indem es das Nichtsein des Nichtseiend-Nichtseins, so wie das Sein des Nichtseins an sich hat. So kommt dem Sein ein Nichtsein, und dem Nichtsein ein Sein zu °). Das

---

lich vernommen (existiren) könne, das ist nicht bewiesen und kann auch nur durch Täuschung und dialektische Kunststücke glaublich gemacht, und von einem Betäubten eingeräumt werden. Es sagt nur so viel, daß die Eins, als noch nicht gedacht, zu fassen sei, oder durch das abstracte Denken aller seiner Merkmale wieder beraubt wird. Es ist damit eben so, wie mit dem absolut (nicht bloß in unserem Denken) negirten oder aufgehobenen Sein, dem Nichts, mit dem alles Dasein und Denken aufhört, oder dies Nicht-Eins fällt mit dem reinen, nicht daseienden Sein zusammen, mit dem, was nicht ist. S. Anm. 37.

Also ist „das Eins, was nicht ist," oder wie es sogleich auch wieder genannt wird, „das Eins, was (die besondere Art des Seins:) das Nicht-Sein an sich hat," in diesem Sinne ein Unding, Unwahres. Nehmen wir aber Nicht-Sein in der Bedeutuug von Dasein (Anm. 37), so ist die Sache ganz richtig, nur sind dann alle die damit zusammenhängenden Bestimmungen zerstört.

°) Da diese Spitzsäule dialektischer Luftgebilde zu immer schwindelnderer Höhe hinaufsteigt, so werden in demselben Maße, als der sichere Boden des Verstandes verlassen wird, in den ätherischen Regionen der Speculation, oder des reinen, innerlichschauenden Denkens, die Verirrungen leichter und die Erzeugnisse immer unbegreiflicher, paradoxer. — Durch das Hin- und Herwerfen des Begriffes mittels der Negationen, von einem Gegensatz in den andern, ist vielfache Täuschung entstanden, indem man bei diesem Ballspiele an dem umhergeworfenen Begriff noch irgend Etwas hinzugefügt zu erkennen geglaubt — oder wenigstens dies vorgegeben — hat.

Die angebliche Vollständigkeit, hinsichtlich der Begriffe Sein und Nicht-Sein, bestände in folgenden verschiedenen Beziehungen, wo das Nichtsein den Gegensatz bedeutet, und es also das damit verbundene Wort in die Sphäre seines Gegensatzes einfach versetzt. Nämlich:

Den Gegensatz bilden das Sein und das
Nichtsein; und dies wieder negirt, giebt:
Nicht-Nichtsein (d. i. Rückkehr zum Sein);

oder: Nichtsein des Nichtseins, wo dann aber, durch die Bezeichnungsweise von Nichtsein, statt des einfachen Nicht, auch der obigen Annahme von den zwei Arten des Seins, die des Nichtseins,

Eins also, wenn es nicht ist, hat sowohl ein Sein, als auch ein Nichtsein — eben da es „nicht ist" — an sich. Nun kann etwas aber nicht irgend wie beschaffen sein

---

als eine besondere Eigenschaft (Qualität), untergeschoben wird, die als solche zu dem Sein noch als Prädikat gefügt werden kann.

Die nun gemachte doppelte Bestimmung von Sein und Nichtsein ist also zu übersehen:

I. Die Art des Seienden (Seins) hat an sich:

a) Das Sein des Seiendseins, (d. i. desjenigen Seins, welches das Sein als gesetztes Sein — seiend — besitzt, oder eigentlich: was sich selbst hat).

b) Das Nichtsein des Nicht-Seiendseins, nämlich: Das Seiendsein (in a) erst negirt, also: Nicht-Seiendsein, und dann dies wieder negirt, (und also eigentlich auf das ursprünglich Gesetzte zurückgeführt): das Nichtsein (eigentlich nur: Nicht) des Nicht-Seiendseins; und übersichtlicher und wahr ist es so:

Seiendsein = Sein.
Nicht Seiendsein = Nichtsein.
Nicht Nichtseiendsein = Nicht Nichtsein
= Sein.

II. Die Art des Nichtseienden (Seins) hat an sich:

a) Das Nichtsein (Nicht) des Nichtseiend (zusammen=Seiend)-Nichtseins (und dann ist das seiend Nichtsein umgewandelt in das nicht seiende Sein, was also wieder es selbst ist und nichts Anders).

b) Dann (ist es auch zu bezeichnen als) das Sein des Nichtseins, (beliebige Umstellung, wie vorher II. a.) als was es ursprünglich gesetzt war, nämlich die Art des Seins, die das Nichtsein an sich hat, oder vielmehr es selbst ist.

Da nun bei diesen Bestimmungen dem Sein auch das Nichtsein (in I. b, wobei die übrigen Worte aber vergessen werden), und dem Nichtsein das Sein (in II. b und ebenfalls das Andere weggelassen), zukommt, so wird jetzt weiter dem Eins ohne weiteres dies Sein und Nichtsein beigelegt, und es hat wenn es auch nicht ist das Sein an sich, u. s. w.

Die späteren Folgerungen sind dann leicht wieder so gemacht, daß dieses Sein und Nichtsein als reale Qualitäten, bald das eine, und bald das andere, sich mit dem Eins verbinden, was dann den Wechsel ergiebt. Dann wird mit dem Begriff Wechsel der Raum verbunden und so entsteht Bewegung. Das Gegentheil wird aber eben so gefunden, indem eine andere der vielen früheren Bestimmungen die Grundlage bildet.

Verwandt damit ist der Eingang der hegelschen Lehre. Das reine Sein ist: das noch Bestimmungslose, der unentfaltete, nicht wirklich gewordene (realisirte) Begriff des Seins, das Erste überhaupt, und die schwerste Abstraction, das Absolut-Negative; — dieses reine Sein soll nun 1) das Nichts sein, und 2) auch dasselbe mit dem Nichts, so wie 3) die Wahrheit des Seins und des Nichts, soll

und auch nicht so beschaffen sein, ohne seine Beschaffenheit zu wechseln. Also muß das Eins, was nicht ist, den Wechsel an sich haben, und da Wechsel eine Bewegung

---

ihre Einheit sein, d. i. das Werden, und dann dies wieder das Dasein.

Hier kommt nun zuerst vor, daß ein Begriff bald in dieser Beziehung (unmittelbar), bald in einer anderen (der Negation und Affirmation, §. 79—82 von Hegels Encyklopädie 2te Ausg.) genommen werden, und er dennoch als einer gelten soll. Wenn die reinen Begriffe betrachtet werden sollen, so darf man ihnen nichts Fremdartiges beimischen und sie also nicht ändern. Daher auch die drei dialektischen Momente nicht den Begriffen als solchen angehören, sondern als Stufen dem Denken, (der Phänomenologie des Denkens, oder besser: des sich entwickelnden denkenden Geistes), nämlich 1) die des Verstandes, mit seinem äußeren Festhalten an den Unterschieden 2) die negativ dialektische, die des Zweifels, wo das Einseitige, und sofern Unwahre, und das Ungenügende der Verstandesbestimmungen dargethan wird, und 3) die positiv dialektische, wo, in der setzenden Bewegung des Denkens, die über die Verstandesbestimmungen hinausliegenden höhern speculativen Begriffe selbst aufgewiesen und in ihrer Einheit dargestellt werden. (Das Weitere hierüber, und über die ganze Methode im letzten Theile unseres Werkes; dies nur des Zusammenhanges wegen eine vorläufige Andeutung).

Sodann zeigt sich an jenen Sätzen das Täuschende also. Sagt man: 1) „das Sein ist das Nichts," so soll das Nichts ein Anderes, als das Sein, und hier bestimmter: der Gegensatz, sein. — Sehen wir nun näher zu, was das Nichts bedeuten kann (vergl. Anm. 37 A.): a) das Nicht-Etwas, -Es, das absolute Nichts, das Leere, — real genommen; b) das Leere in Hinsicht von Prädikaten, eine absolute Negation aller Merkmale, Bestimmungen, die vollständige Abstraktion, das ist das Berauben, Hinwegdenken aller Prädikate; also bloß formal, oder ideal; c) oder endlich genau genommen dies:

Der Gegensatz von Sein ist Nicht-Sein, oder Etwas, und davon ist wieder der Gegensatz: das Nicht Etwas;

= Nichts
oder: Nicht Nicht-Sein;
= Sein,

womit es, durch die doppelte Negation, wieder zu demselben ersten Sein zurückkehrt. — Jener Satz würde nun sagen: „das reine Sein ist zugleich auch sein Gegensatz, nämlich das Nichts, (oben a), d. h. es ist noch ohne alle Realität, ohne Bestimmungen, Merkmale, (es ist noch alles nur dem Vermögen nach, noch nicht irgend wie verwirklicht.) Dies heißt aber in Wahrheit doch so viel, wie: es hat denselben Begriff an sich wie das Nichts, die Negation, und in so fern ist es auch mit ihm dasselbe. — Das wäre aber wieder, dem Wesen nach, nichts anderes, als der zweite hegelsche Satz: „das Sein und das Nichts ist dasselbe; wo das Nichts formal ge-

ist, so besitzt das Eins, was nicht ist, auch Bewegung. Aber da es nicht und also nirgends ist, so kann es auch nicht wo anders hinkommen; somit kann es nicht durch Ortsveränderung sich bewegen. Eben so wenig kann es sich an ebendemselben Orte herumdrehn, denn es berührt denselben nirgends, da dieser ein Seiendes ist und das Nichtseiende keinesweges sich in einem Seienden befinden kann. Ferner kann sich weder das Eins, noch das Nichteins in sich verändern, da jedes sonst ein Anderes

---

nommen (oben b) als eine Abstraktion dem Sein zukommt; es ist an dem Sein kein Merkmal zu denken; es fällt jetzt in den Begriff des Bestimmungslosen. Wendet man aber die Bedeutung von c) darauf an, so ist einfach nichts weiter gesagt als: das Sein ist das Sein. — So dreht es sich in einem Kreise umher; es sind verschiedene Ausdrucksweisen, aber keine neuen wahrhaften Bestimmungen zu der ursprünglichen ersten hinzugekommen. — So ist also kein Gegensatz in dem Nichts als Sein da; würde der wirkliche, die reale Aufhebung des Seins darunter verstanden, so wäre das ein völliges Aufheben alles Denkens und ein Unmögliches (Vergl. Anm. 37.) und daraus könnte am wenigsten das Nächste folgen.

Es wird nämlich behauptet (ebend. S. 103): „Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es 1) Eine Vorstellung ist; ferner 2) daß wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner 3) daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist." Dies alles wird aber eben nicht Jedermann zugeben. Nur 1) ist richtig; daß aber 2) und 3) nicht anzunehmen sei, geht aus dem Vorhergehenden hervor; da in Wahrheit jene beiden: Sein und Nichts, nach Hegels Bestimmungen, immer dasselbe ergeben, wo dann freilich beide darin enthalten sind, aber eben nicht als verschieden. Dann ist auch vorher in Anm. 32 der Begriff von Werden schon angegeben, was hiemit verglichen werden mag, und zu bedenken ist, daß zwar auch entgegengesetzte Begriffe in der metaphysischen Betrachtung sich verbinden, (während sie sich formell-logisch ausschließen, wie sich schon so oft, seit Phädon S. 103, uns gezeigt hat,) daß sich auch bloß andere Begriffe weit häufiger zusammenthun und zu neuen verschmelzen, oder daß ein Begriff aus sich organisch immer andere herausbildet, oder sich determinirt. — Eben so ist auch das sofort vom Anfang behauptete falsch, es heißt a. a. O. in Beziehung auf diesen: „die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber es ist nicht bloß ihr Nichts, (das ist er aber eben nicht; vergl. Anm. 32), sondern es ist schon auch ihr Sein darin." — Wie es ähnlich auch mit dem Dasein u. s. w. sich verhält, lassen wir hier unberührt und verweisen auf Anm. 37 B. welche die Entwickelung des Begriffs Sein darlegt.

würde als es ist. Also bewegt es sich in keiner Weise, sondern steht stille und ruht. Beides hat sich also ergeben an ihm: Bewegung und Ruhe. — Sofern es sich aber bewegt, muß es sich auch verändern, — denn durch die Bewegung verhält sich Jedes immer anders, — also
(163) verändert sich das Eins was nicht ist, und verändert sich auch nicht. — Da nun das Verändern aber ein Anderswerden und ein Vergehn der vorigen Beschaffenheit ist, das Nichtveränderte aber weder wird noch vergeht, so muß auch das Eins, was nicht ist, werden und vergehn und auch wieder nicht werden und nicht vergehn. — Zum Anfange wieder zurückkehrend, wird ferner bestimmt, daß das Nichtist so viel bedeute, als die Abwesenheit des Seins von dem, wovon jenes ausgesagt wird. Somit kann ihm keine Art des Seins zukommen. Das Werden aber ist das Ergreifen, das Vergehn das Fahrenlassen des Seins. Also kommt auch von diesen keins dem nichtseienden Eins zu; so wie auch nicht Veränderung u. s. w.
(164) kurz, überhaupt kein Merkmal.

XIII. Das Andere ist, — wenn auch das Nicht-Eins stattfindet; — ferner ist es dann nur von sich verschieden, und ist nur eine Menge, hat keine Begrenztheit und es scheint überall nur Alles. — Und wieder scheint es auch nicht und ist überall und durchaus nicht da.

Wenn aber nun das Eins nicht ist, was kommt dann dem Andern zu? Zuerst das Sein, dann die Verschiedenheit, da doch das Andere und Verschiedene dasselbe aussagen. Es muß dann von Etwas verschieden sein. Vom Eins kann es dies nicht, wenn das nicht ist; (also als ganz Aufgehoben genommen,) also kann es nur unter einander verschieden sein. Und zwar nur in der Menge, da es kein Eins giebt. Dann ist darunter auch kein Einzelnes, (kein Individuum, keine Einheit mit Abgeschlossenheit in sich) sondern immer nur eine Masse von unendlicher Menge, immer anderer Theile, wie klein man den Theil auch annehme, zu verstehn. Viele solche Massen werden dann als Eins erscheinen, ohne es wirklich zu sein; und dann giebt es aus diesen scheinbaren Einheiten auch eine Zahl. Ferner dann auch nur dem Scheine nach Gerades und

(165) Ungerades, und Großes und Kleines. Auch dem Scheine nach nur Anfang, Mitte und Ende; denn da nichts einzeln (scharfbegrenzt) aufzufassen ist, so würden diese auch (unbestimmt) immer wo anders hin wandern können. Auch ganz zermalmt, würde jeder Theil doch unendlich (unbegrenzt, bestimmungslos) erscheinen. So wird das verschiedene Andere auch ähnlich und unähnlich, gleich und verschieden u. s. w. scheinen.

Noch einmal zum Anfange zurückkehrend: Wenn das Andre nicht Eins ist, dann ist es auch nicht Vieles, was aus dem Eins entsteht. Auch scheint ferner das Andere nicht Eins oder Vieles zu sein, (was eben dem Nichteins (166) zukam), und dem Andern kann das Nichtsein keineswegs angehören. Eben so kann aber auch, wieder in dem Andern nicht das Verschiedene und Aehnliche u. s. w. zu sein scheinen. Demnach ist nichts, wenn Eins nicht ist.

Schluß. — XIV. Alle entgegengesetzte Prädikate kommen also dem Eins und dem Andern zu.

Endlich werde noch gesagt: Ob nun das Eins ist, oder nicht ist, so ist es selbst (das Eins) und das Andere, sowohl für sich, wie in Bezug auf einander, und ist auch wieder nicht auf diese Weisen, und scheint so, und scheint auch nicht.

Aus der Druckerei der Vereins-Buchhandlung zu Königsberg i. d. N.

Von dem Verfasser dieses Werkes sind früher nachstehende Bücher erschienen.

I. Sprache und Literatur.

Guarini's treuer Schäfer, eine Tragicomödie. Gotha 1815. Ettinger. gr. 12. 1 Rthlr.

Der Graf von Carmagnola, ein Trauerspiel von Alexander Manzoni; aus dem Italien. übersetzt. Gotha 1823. Ettinger. gr. 8. 22½ Sgr.

Ueber die Zeitdauer, die Rechtschreibung und die fremden Wörter u. s. w. Gotha 1825. Ettinger. 8. 10 Sgr.

Die Anfangsgründe der französischen Sprachlehre u. s. w. Berlin 1832. Mittler. gr. 8. 3½ Sgr.

Ueber die Rechtschreibung und über einige andere Abschnitte der Deutschen Sprachlehre, so wie über den Unterricht in der Muttersprache. Berlin. 1833. Mittler. gr. 8. 7½ Sgr.

II. Geschichte und Geographie.

Geschichte von Syracus, von Gründung der Stadt bis auf den Umsturz der Freiheit durch Dionysius. Gotha 1816. Ettinger. 8. 20 Sgr.

Synchronistische Uebersicht der Weltgeschichte in zwei illuminirten Tabellen u. s. w. Gotha 1819. Ettinger. Fol. und gr. 8. 15 Sgr.

Leitfaden beim Geschichtsunterricht auf Schulen. Zweiter Cursus. Alte Geschichte. Gotha 1820. Ettinger. 4. 22½ Sgr.

Leitfaden beim Geschichtsunterricht. Erster Cursus. Geschichte und Erdbeschreibung des Alterthums. Gotha 1820. Ettinger. 8. 15 Sgr.

Leitfaden beim Geschichts-Unterricht. Erster Cursus. Geschichte und Erdbeschreibung des Mittelalters und der neueren Zeit. Gotha 1821. Ettinger. 8. 15 Sgr.

Die Hauptbegebenheiten der Weltgeschichte u. s. w. (Chronolog. Tabelle.) Gotha 1828. Ettinger. gr. 4. 5 Sgr.

Leitfaden bei dem ersten Unterrichte in der Erdkunde. Zweite umgearbeitete und mit durchgängiger Angabe der Betonung und Aussprache bereicherte Ausgabe von Dibelius. Berlin 1833. Mittler. 8. 7½ Sgr.

Uebersichtsblatt der Geschichte nach den Staaten und nach der Stammverwandtschaft. Berlin 1834. Mittler. Gr. Fol. 1 Blatt. Illuminirt. 7½ Sgr.

III. Wissenschaftliches.

Ueber den Begriff und das Wesen der Geschichte u. s. w. Gotha 1828. Ettinger. 8. 15 Sgr.

Die höheren Unterrichtsanstalten nach den Anforderungen der Gegenwart. Berlin 1829. Schüppel. 8. 20 Sgr.

Grundriß der Denklehre. Zu Vorträgen u. s. w. Berlin 1831. Mittler. gr. 8. 10 Sgr.

Grundriß der Seelenlehre. Zu Vorträgen u. s. w. Berlin 1831. Mittler. 8. 7½ Sgr.

Die allgemeine Staatswissenschaft, oder das reine Natur-, Staats- und Völker-Recht für Gebildete. 1ste Abtheilung. Berlin 1831. Mittler. 8. 22½ Sgr.

Abbildung und Beschreibung eines Werkzeuges zur Zeichnung der Kegelschnittslinien. Mit 2 Steindruckzeichnungen. Berlin 1832. Mittler. 8. 5 Sgr.

Wissenschaftliche Darstellung, oder Philosophie der Geschichte, für Gebildete. Erstes Heft. Berlin 1833. Mittler. 4. 1 Rthlr.

Platon's Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt. Erstes Heft. Auch unter dem Titel: Platon's Euthyphron; Vertheidigung des Sokrates; Kriton; Phädon; Jon; Menon und Laches; dem Sinne und dem Zusammenhange nach entwickelt. Als Einleitung in das Studium des Platon und der Philosophie überhaupt. Berlin 1835. Mittler. gr. 8. 1 Rthlr.

Platon's

Phädrus; das Gastmahl; Theätet; der Sophist; der Staatsmann; der Staat; Philebus; Protagoras; Gorgias; Kratylus; Euthydemus; Timäus und Kritias,

dem Sinne und Zusammenhange nach entwickelt.

Als

Einleitung in das Studium des Platon und der Philosophie überhaupt,

von

August Arnold.

Erfurt,
Verlag von Carl Villaret.
1855.

Platon's Werke

einzeln erklärt

und in ihrem Zusammenhange

dargestellt

von

August Arnold.

Zweiter Theil.

Erfurt,
Verlag von Carl Villaret.
1855.

Welche wohl bleibt von allen den Philoſophien? Ich weiß nicht;
Aber die Philoſophie, hoff' ich, ſoll ewig beſtehn.

Schiller.

Vorwort.

Den ersten Theil dieses Buches habe ich in zwei Heften, 1835 und 1836, erscheinen lassen.*) Er enthält achtzehn Schriften des Platon, und zwar nur die kleinern, leichtern Gespräche, (außer dem Phädon und Parmenides, aus andern Gründen,) um, beim Lesen des Philosophen in Schulen, sowohl den Lehrern, wie auch den Schülern beim Privatfleiße zu dienen, indem doch Platon zur Einführung in die Philosophie der Geeignetste ist. Für die Fortsetzung der Arbeit, auch noch zu andern Zwecken, schien mir sodann die Ausführung zu weitläufig, und ich glaubte besser die übrigen, größern Werke in geringerem Umfange bearbeiten und damit zugleich die Zusammenstellung der ganzen Lehre des Platon in den Hauptzügen, so wie einen Abriß der Geschichte der Philosophie verbinden, und dies vereint als eine brauchbare „Einleitung in das Studium der Philosophie" darbieten zu dürfen.**)

---

*) Jetzt von Striese, in Königsberg in der Neumark, zu beziehen.

**) Unter dem Titel: „Einleitung in die Philosophie durch die Lehre des Platon vermittelt." 1841; jetzt ebenfalls bei Striese zu haben.

Aber wenn ein Buch nicht das „neunte Jahr" bis zu seinem Hervortreten in die Oeffentlichkeit abwartet und man es dann gedruckt vor sich liegen sieht, dann wird man, leider zu spät, die Mängel desselben leicht selbst gewahr. So leuchtete mir nun auch bald ein, daß dort alles zu kurz und zu vielerlei mit- und in einander verschlungen ist. Daher kehre ich jetzt zu meinem früheren Plane zurück, indem ich hier die übrigen, größern und wichtigeren, Gespräche in gleicher Weise, wie im ersten Theile, bearbeitet, vorlege. Diese enthalten die eigentliche und ganze Lehre Platons, in ihrer höchsten Entwickelung und Reife. Ein dritter Theil, der diese im Zusammenhange — systematisch — und ausführlicher darzustellen versuchen wird, soll demnächst erscheinen, wenn dieser zweite sich der Gunst erfreute.

Das Weitere, was hier noch zu sagen nöthig scheint, — zunächst über den Zweck und Gebrauch der zwei ersten Bände, — findet man in der nachstehenden „allgemeinen Einleitung."

Dem dritten Theile soll auch ein Register beigegeben werden, welches die wichtigsten Begriffe, Lehren, Geschichtliches u. s. w. nach der Buchstabenfolge enthält, und dem Gedächtnisse oft erwünschte Hülfe bieten mag, um Einzelnes wieder an seiner Stelle und im Zusammenhange aufzufinden.

Erfurt, im Mai 1855.

Der Verfasser.

Inhalt.

		Seite
Allgemeine Einleitung		IX
§. 1.	Der Entwickelungsgang der Philosophie und ihre gegenwärtige Periode.	IX
§. 2.	Die Bedeutung Platons für die Philosophie überhaupt und insbesondere für die Einführung in dieselbe.	XII
§. 3.	In welcher Folge die Werke des Platon zu lesen sind.	XVI
§. 4.	Zweck und Benutzung dieses Buches beim Lesen seiner Schriften.	XIX
§. 5.	Welchem Lebensalter das Studium der Philosophie angehört.	XXI
§. 6.	Wiefern Platon auch Belehrung über die Geschichte darbietet	XXIII
1. Phädros		1
2. Das Gastmahl (Symposion)		30
3. Theätet		49
4. Der Sophist		68
5. Der Staatsmann		100
6. Der Staat		118
7. Philebos		185
8. Protagoras		207
9. Gorgias		228
10. Kratylos		255

Seite.

11. Euthydemos 268

12. Timäos und Kritias 281

Anhang:

1) Menexenos 291

2) Die Briefe 291

3) Die Gesetze 292

Allgemeine Einleitung.

§. 1. Eine große Periode der deutschen Philosophie ist eben abgelaufen. Um zu erkennen, wie der jetzige Zustand ist und was sich für weitere Aussichten eröffnen, ist zu einem höhern, allgemeinen Begriff hinaufzusteigen.

Die Entwickelung der Menschheit geschieht in einer organischen Einheit vieler Reihen, wie der Religion, Kunst, Wissenschaften, Gewerbe, Staatsformen u. s. w., die in Wechselwirkung stehn und jede ihre besondern Epochen und Phasen durchläuft. Jede Reihe hat ihre eigene Idee und den ihr innewohnenden Entfaltungs- und Gestaltungstrieb neben den allgemeinen Gesetzen des Werdens und Erscheinens. Die Entfaltung zeigt sich dann so, daß die Idee sich, unter den gegebenen Bedingungen, erst von einer bestimmten Seite und nach einer besondern Richtung hin realisirt, bis sie sich in dieser Weise völlig ausgebildet und ihren Gipfelpunkt erreicht hat. Die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit so auf die Spitze getrieben, tritt in vollester Klarheit entgegen und fordert zu ihrer Ergänzung und Berichtigung dringend auf, worauf die gleichzeitigen Zustände der andern Reihen mit den Anstoß und eine Unterstützung geben. Dann beginnt allmählich eine Zersetzung des Alten und eine neue Seite und Richtung der Idee entfaltet sich nun, das Wahre und Fruchtbare aus der vorigen Phase zugleich in sich aufnehmend. So schreitet es von einer Gestaltung zur andern immer fort.

Die Philosophie, eine dieser Reihen, will die Grund-Ideen und Gesetze aller andern, so wie des Ganzen, mittels allgemeiner, höchster Begriffe erkennen und in eine Einheit zusammenfassen. Nach Platon's Bild ist sie „der Sims,

welcher auf den Säulen ruht" und sie verbindet. Dies ist das Kühnste und Schwerste; ein nur theilweises Gelingen — denn keine Idee tritt vollkommen in die Erscheinung — und nur viele Stufen, Formen, Verwandlungen, sind dabei zu erwarten. Jede Schule macht große Verheißungen, aber von den erregten Hoffnungen wird man bald enttäuscht. Die Stolzesten sagen, daß sie die reine und volle göttliche Wahrheit offenbart und ihr Reich auf Erden für immer fest begründet hätten; die gläubigen Schüler freuen sich des Geschenkes und meinen unter jener Autorität das Volk belehren und beherrschen zu können. Nachdem, in der letzten großen Periode der deutschen Philosophie, vier solche erstrebte Weltherrschaften auf einander in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, gefolgt sind, und zuletzt, wie Alexanders Reich, zerfallen und in viele Staaten sich zu sondern bestrebt haben, kann man die späteren Erfolge nicht bestimmt voraussagen. Jedoch scheint wahrscheinlich, bei der jetzt erreichten Stufe und Richtung der allgemeinen Bildung, — nachdem die Philosophie den Kreis ihrer letzten Gestaltung in Deutschland durchlaufen hat, und die Naturwissenschaften nebst der Geschichte in den Vordergrund treten, — daß sie sich zu einer neuen Periode vorbereitet, so jedoch, daß kein einzelnes philosophisches System auf eine solche auch nur vorübergehende Oberherrlichkeit wie vorher hoffen darf; gewiß aber ist, daß die Wissenschaft der Philosophie „ewig bestehn wird." Statt einer und absoluten Philosophie wird die Geschichte der Philosophie, die ihre Entwickelungsepochen darlegt und in welcher alle bisher erkannten Wahrheiten aufbewahrt sind, dazu dienen, die Grundlage zu bilden. Jeder hat dann die Aufgabe, dort nach dem Stoffe zu suchen, Alles zu prüfen, das Gute zu behalten, mit einzelnen Schulen sich noch näher bekannt zu machen, und, nach

*) Man vergleiche Braniß treffliche inhaltreiche Rede: „Ueber die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit. Berlin, 1854, bei Guttentag.

ſeiner Individualität, alles ſich zu aſſimiliren und durch ſeine Vernunft mit den eigenen Gedanken in eine widerſpruchloſe Einheit zu bringen. Mehr oder weniger wird Jeder dabei ſich zu einem der frühern Meiſter und Begründer der Schulen hinneigen, ohne ihm ganz ſich unterwerfen zu dürfen, und auch werden ſich ſtets viele kleinere Gruppen oder philoſophiſche Gemeinden unter einem Lehrer zuſammenfinden, denen ſich die Jugend, oder auch Reifere, aber weniger ſelbſtſtändige und kräftige Denker, treu anſchließen. Wenn Jeder individuell ſeine Philoſophie in ſich ausbildet, ſo wird ſie zur freien und dadurch allein zur wahrhaft erſprießlichen Wiſſenſchaft. Jetzt kommt es auch nicht mehr darauf an, neue Methoden zu entdecken, die wahren ſind ſchon alle gefunden und angewandt worden; auch nach neuen Prinzipen wird man vergebens ſuchen; es handelt ſich nur darum, unter den vorliegenden die erſten richtig zu ergreifen, dann von ihnen aus alle Begriffe ſo, wie ſie wirklich zuſammenhängen, abzuleiten, zu ordnen und das Ideale mit dem Realen, oder das Gedachte mit der Wirklichkeit, in harmoniſche Einheit zu bringen, wo die Behandlung und Verwendung der Gegenſätze, zugleich als *eins* und als *verſchieden*, die Hauptaufgabe bleibt.

Somit liegt ein verderbliches Mißverſtändniß und der Hauptgrund der Anfeindung der Philoſophie darin, daß man dieſe ſelbſt, die *eine* ideale, mit den *vielen* realen, erſcheinenden, oder den Schulen, Syſtemen verwechſelt, die immer individuell beſchränkt ſind, wo ſich Wahrheit und Irrthum miſchen. Es verhält ſich hier wie mit der *einen* Religion und den *vielen*, oder der allgemeinen, *unſichtbaren* Kirche und den vielen ſtreitenden, wo jede den echten Ring geerbt zu haben behauptet, daher *Schiller* ſeinen „Glauben" ſo bekennt: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennſt! — Und warum keine? Aus Religion." Die ideale allgemeine Religion, wie die Philoſophie, ſind aber *eins*, denn die *wahre Gotteserkenntniß iſt der Grund und die Wurzel der wahren Philoſophie*.

§. 2. Die Geſchichte der Philoſophie wird von den Lernenden weniger beachtet, wenn ſie einem Meiſter folgen, der für ſie die Mühe übernommen hat, dort die fruchtbarſten Stoffe auszuſcheiden und ihnen, in die Einheit ſeines Syſtems verſchmolzen, zu überliefern. Wird aber einem ſolchen Führer nicht unbedingt gefolgt, ſo muß Jeder ſelbſt die Wanderung durch die verſchiedenen Reiche der Philoſophie unternehmen und dann wird er zunächſt mit der erſten, reichſten und umfaſſendſten Lehre richtig den Anfang machen, d. i. geſchichtlich beginnen.

Eine ſolche Lehre iſt die Platon's. Die verſchiedenen Standpunkte und Richtungen der Schulen vor ihm, der ioniſchen, eleatiſchen, pythagoreiſchen, faßte er in Eins zuſammen und ſteigerte den ethiſch-practiſchen Sokrates zum ſpeculativen. Wie in einem Brennpunkte ſammelte er alle Strahlen in ſich und aus der Einheit ſeines Geiſtes ließ er dann neu die griechiſche Philoſophie zu ihrem Gipfel ſich erheben. Sein Standpunkt lag aber auf der Seite des Idealismus; auf der andern, dem Realismus, führte ihm gegenüber Ariſtoteles die griechiſche Philoſophie zu einem zweiten Höhepunkte empor. Beide ergänzen ſich; beide bilden zuſammen den Ausgang aller ſpätern Philoſophie, die nie eine fertige wird, ſondern nur eine lange Reihe von Entfaltungs-Stufen und -Seiten der einen unbedingten Wahrheit iſt, die wie der weiße Lichtſtrahl durch die Individualität eines Jeden in die verſchiedenen Farben gebrochen erſcheint.

Außerdem, daß Platon ſeine hohe Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie behauptet, iſt er auch beſonders geeignet, die zweckmäßigſte Einleitung in das Studium der Wiſſenſchaft zu gewähren. Nämlich die richtige Philoſophie ſoll doch zur Wahrheit hinleiten, dabei zugleich unſer tieferes Denken üben und entwickeln, um beides auf das Thun des Guten, Rechten und Schönen anzuwenden. Die möglichſt vollkommene Erkenntniß der Wahrheit liegt nun zwar in der ganzen, oder was man ein Syſtem nennt. Aber damit

hat die Philoſophie in ihrem Entſtehen nicht anfangen können, ſondern nur mit einzelnen Wahrheiten, die erſt in kleinere Gruppen verbunden werden und dieſe dann endlich zur Einheit des Ganzen ſich zuſammenſchließen, wozu der Drang urſprünglich in der Natur unſeres Geiſtes liegt und es zunächſt unbewußt vollzogen wird, bis hierauf die Wiſſenſchaft es gegenſtändlich darſtellt. Denſelben Verlauf nimmt ſie auch naturgemäß in jedem Einzelnen. Sodann will auch das Denken und Lernen ſich erſt am Einzelnen und Leichteren üben, ehe es ſich vertiefen und zum Umfaſſen des Ganzen ſtärken und entwickeln kann.

Für beides iſt die Weiſe, wie Platon ſeine Lehre überliefert hat, beſonders förderlich. Man findet hier philoſophiſche Stoffe vereinzelt, aber zugleich in manigfachen Verbindungen und an das Concrete lebendig angeknüpft, womit man anfangen und dann mit dem abſtracten ſtarren Syſtem, worin jene geordnet und vereint werden, endigen muß. Er fordert zwar Widerſpruchsloſigkeit und wiſſenſchaftliche Einheit, ein Syſtem, und trug auch gewiß ein ſolches in ſich, aber er ſtellt es nicht vollſtändig, als Ganzes dar, ſondern führt nur einzelne Begriffe, Wahrheiten und Gruppen, vor, weiſt ihren Zuſammenhang mit den nächſten nach. So wird jeder Theil für ſich verſtändlich und geeignet mit den andern ſpäter in die richtige und nähere Verbindung gebracht zu werden, bis endlich alles im Ganzen ſich zuſammen findet. Seine Geſpräche enthalten dann leichtere oder ſchwierigere Stoffe, haben einen geringern oder größern Umfang; ſo kann man ſtufenweiſe das Denken an ihnen üben und eben auch den Geſichtskreis allmählich erweitern.

Beſonders wichtig iſt dann bei ihm ferner auch, daß er nicht Neuerfundenes den Schülern lehren will, „er nicht, wie die Sophiſten, ſagt: daß Dies und Jenes wahr ſei und nur zuverſichtlich geglaubt werden ſolle," ſondern fordert, daß Jeder mit ihm den Denkprozeß durchmacht und überall nur mit voller eigener Ueberzeugung dem beiſtimmt, was etwa be-

hauptet wird. Nicht ihm, ſondern der Wahrheit, der Niemand widerſtehen kann, iſt zu glauben; er ſagt nichts ſo, als wenn er es gewiß wiſſe, ſondern hält das Erforſchte nur ſo lange dafür, bis es widerlegt und Beſſeres ſtatt deſſen aufgeſtellt wird. Das Vermögen beides zu thun, zu erkennen und zu widerlegen, iſt Jedem angeboren; er hat es nur zu entwickeln, die Wahrheit zu ſuchen, und wenn er ſie in ſich wo antrifft, oder ſie einfach und klar ausgeſprochen wird, ſo übt ſie eben jene unwiderſtehliche Gewalt. Wenn Platon auch Vieles was er gefunden zur Prüfung und Annahme vorlegt, ſo iſt aber vorzugsweiſe ſein Bemühen dahin gerichtet, die ſokratiſche Hebammenkunſt zu betreiben, welche dem Andern nur behülflich ſein will, in ſich die Wahrheit zu finden, ihn von dieſer zu entbinden.

Wie er der Forderung der Sophiſten in Hinſicht eines unbedingten Glaubens, einer Dogmatik und Autorität, entgegentritt und die Philoſophie als freie und allgemeine Wiſſenſchaft fordert, ſo thut er es auch dem Alles- und Wahnwiſſen Jener gegenüber. Dies iſt die ſokratiſche Unwiſſenheit, wegen welcher ihr Bekenner als der Weiſeſte vom Orakel bezeichnet ſein ſoll, während die Andern alles zu wiſſen behaupteten und alles richtig; aber weder das Eine noch das Andere ſtattfand. Daß die Unwiſſenheit an ſich Weisheit ſei, wäre Unſinn, das zu behaupten; aber das Erkennen der eigenen Unwiſſenheit und ſich darin prüfen, iſt eben ſo wichtig, als ſchwer und ſelten. Die ſokratiſche Unwiſſenheit bezieht ſich ſowohl auf das ſich Bewußtwerden von dem, was man gar nicht weiß, aber doch wähnt zu wiſſen, wie auf das, was man unrichtig, irrig weiß, ein Schein- und ein Halb-Wiſſen. Erſt wenn man ſich darin erkennt — eine Art des „Kenne dich ſelbſt" — bleibt das reine und richtige Wiſſen zurück und man weiß dann auch was fehlt und wonach zu ſuchen ſei. Es iſt daſſelbe, wenn Horaz (Br. I. 1, 41) ſagt: „Anfang iſt von der Tugend das Laſter zu fliehn, und von Weisheit frei von der Thorheit zu ſein." Nicht iſt jenes ſchon die Tugend

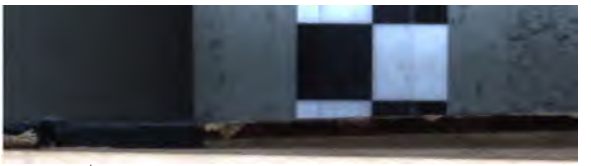
und die Weisheit selbst, es liegt nur am Eingange derselben, ist die Vorhalle des Tempels; sagt das positiv, was die „Unwissenheit" des Sokrates negativ, d. i. als Gegensatz von der Weisheit, ausspricht. Ohne schon vielen Stoff in sich aufgenommen zu haben und im Denken sehr geübt zu sein, ist es unmöglich, diese Scheidung seines Nicht- und Wahnwissens vom wirklichen vorzunehmen, und auch dann noch die schwerste Kunst. Aber nicht blos soll man seine eigene (subjective) Unwissenheit erkennen, sondern auch die allgemein-menschliche: der Grenze des Wissens nachforschen und sich über das Unwißbare beruhigen, sich damit begnügen so weit zu gehen, wie es möglich ist, und darin die Aufgabe und das Glück suchen, immer weiter vorzudringen und Fruchtbares zu finden. Das ist es auch, wenn Göthe sagt: „das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren;" oder: „die Wissenschaft wird dadurch sehr zurückgehalten, daß man sich abgiebt mit dem, was nicht wissenswerth, und mit dem, was nicht wißbar ist." Im Faust zeigt er einen der Erfolge, wenn man die Schranke überspringen will; Schillers „verschleiertes Bild zu Sais" lehrt, wozu es führen würde, wenn dies möglich wäre.

Endlich ist auch die Schönheit und Klarheit der Sprache Platons als eine nicht geringe Empfehlung anzuerkennen. Dadurch wird der Gegenstand nicht nur deutlicher, sondern auch anziehender. Die nicht seltene Unbeholfenheit und Dunkelheit der Darstellung der tiefsten Denker entschuldigen diese freilich gern durch den Ernst und die wissenschaftliche Strenge. Sie verschmähen auch Beispiele und Anknüpfung an das Concrete, Wirkliche, weil sie nur, wie der aristophanische Sokrates, in der Luft, hoch über der Erde, wandeln. Aber wenn, wie bei Platon, geschmackvoll und schön das Tiefste und Wissenschaftlichste ausgesprochen wird, so wollen wir dankbar, und zumal für die ersten Schritte, die Beispiele, das Reden „von Eseln, Schmieden, Schustern" annehmen und dazu selbst die Mythen und Allegorien.

Zu verschweigen ist aber auch nicht, daß sich viele Schwierigkeiten des Verständnisses, besonders auch durch die häufige Ironie, darbieten; daß Vieles ungebührlich weitläuftig ist, zunächst der stets wiederkehrende Kampf gegen die Sophisten, der für uns nicht mehr die Bedeutung hat, wie zu seiner Zeit und daß die Gesprächsform und die griechischen Verhältnisse, mit der ganzen Weltanschauung, denen, die das Alterthum nicht näher kennen, als etwas Fremdes und Unbehagliches, anfangs hindernd entgegentreten wird, was sich aber bald verlieren oder doch sehr vermindern dürfte; und man bedenke, „daß die Götter, wie vor die Tugend" so auch vor die Weisheit „den Schweiß gelegt haben."

Thöricht auch wäre es in Hinsicht des Inhaltes zu glauben oder zu fordern, daß Platon alles erschöpft habe und daß nur lauterste Wahrheit bei ihm anzutreffen sei. Da er nur den Anfang machen und in die Philosophie einleiten soll, so gnügt das vollkommen, was er bietet, und wenn man weiß, daß er der menschlichen Schwäche, dem Irrthum, nicht enthoben ist, ja sehr bedenkliche Unwahrheiten mitunterlaufen, so wird man zur größern Aufmerksamkeit und Vorsicht geführt und nimmt, was er stets fordert, nichts ohne die völlige Beistimmung in sich auf. Manches wird man Anfangs auch wohl nicht verstehn, und überhaupt beim Lesen seiner Werke die Erklärungen, Winke und Einwendungen der Spätern benutzen. Wenn man sich keiner Schule unbedingt ergeben darf, so wäre es natürlich auch etwas Dürftiges und Ungenügendes, wenn man jetzt ein Platoniker in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes sein wollte. Aber was er Wahres schon aufgestellt hat, das von ihm, also aus erster Hand, zu empfangen und zu wiederholen, statt in der Färbung der Spätern, die es von ihm entlehnten: das wird wohl zu empfehlen sein und dann das, wo Andere ihn berichtigt, ergänzt, erweitert haben, darauf folgen und sich damit verbinden zu lassen.

§. 3. Wer sich an das Studium des Platon wagen will, dem wird es sehr wichtig sein zu wissen, in welcher Folge er



die Werke am beſten lieſt. Denn leicht dürfte er durch ein zu ſchweres abgeſchreckt werden, oder wenigſtens mit zu großen Schwierigkeiten zu ringen haben. Durch einige leichtere wird man mit dem Ton und Geiſt, wie mit der Methode, erſt bekannt werden und der leichtere Inhalt dient dem ſchwerern zur Vorbereitung. Es mag daher hier eine Andeutung darüber folgen, ohne daß ſie Anſpruch auf Unbedingtheit macht.*)

Sokrates, dem verehrten Lehrer, giebt Platon, wie deſſen Eigenthum, das er hat wuchern laſſen, alles was er ſelbſt gedacht und gefunden hat, zurück, indem er das, was er behauptet und für Wahrheit hält, ihn ſagen läßt. Was Andere aufſtellen, iſt nicht Platons eigenſte Meinung, wenigſtens ſtimmt er ihnen nicht völlig bei, läßt es dahingeſtellt ſein, wenn er nicht Beſſeres an deſſen Stelle zu ſetzen weiß, wie zunächſt Einiges, was Eleaten oder Pythagoreer aufſtellen. Das nähere Verhältniß des Platon zum Sokrates überhaupt empfiehlt, das erſt kennen zu lernen, was ſich auf die Perſon des Sokrates bezieht. Drei Geſpräche der Art ſtellen wir daher an die Spitze, die auch ihrem ſonſtigen Inhalte nach zweckmäßig den Anfang machen:

---

*) Wer ihn nur in einer Ueberſetzung lieſt, dem mag in Hinſicht der Wahl einer ſolchen eine Angabe auch darüber erwünſcht ſein. Die ältere ſchleiermacherſche hat immer noch ihren Werth und iſt bisher die vollſtändigſte. Aber man wird eine der neuern doch wohl vorziehn, die ihrer Vollendung entgegengehn. Ohne auf eine Prüfung ihrer ſonſtigen Vorzüge eingehn zu wollen, heben wir nur eine vor: die bei Engelmann in Leipzig erſcheint, weil ihre Einrichtung beſonders bequem iſt und allen Leſern nach ihrem beſondern Bedürfniſſe genügt. Sie enthält nämlich in einer Ausgabe Text, Ueberſetzung und Erklärung, und in einer andern blos Ueberſetzung und Erklärung. Dann ſind die einzelnen Geſpräche, und zu ſehr billigem Preiſe, käuflich, ſo daß man ſie nach Auswahl und nach und nach ſich anſchaffen kann. — Drei der einleitenden Geſpräche: die Vertheidigung, Kriton und das Gaſtmahl (bei Windolff und Strieſe in Königsberg i. d. N. 1844) wo als Zugabe und zum Vergleich auch die „Vertheidigung des Sokrates" nach Xenophon enthalten iſt, ſind von mir überſetzt, die zu empfehlen mir erlaubt ſei.

1) die Vertheidigung oder Apologie des Sokrates. Sie ist vorzugsweise geschichtlicher Natur, aber es fehlen auch nicht, mancherlei Andeutungen wenigstens, der später weiter ausgeführten philosophischen Stoffe;

2) Kriton, wo wir Sokrates im Gefängnisse finden und der zunächst Belehrung über die Pflichten des Staatsbürgers enthält;

3) das Gastmahl oder Symposion, eins der mannigfaltigsten und anziehendsten Gespräche, wo das Lebensbild des Sokrates aufgestellt wird und dialektische Behandlung, besonders über die Liebe und die Idee des Schönen, in ihm den philosophischen Gehalt bilden. Hierauf dürfte folgen

4) Euthyphron, wo der Begriff des Religiösen gesucht, aber nicht vollständig ermittelt wird;

5) Menon, eben solche Behandlung des Begriffes der Tugend, dabei Erörterungen über das Lernen, die Ideen, das Wissen und Meinen;

6) Jon, über die gewöhnliche und unrichtige Auffassung und Erklärung des Homer, wie der Dichter überhaupt. Dann möchte man schon vorbereitet genug sein, um sich

7) an den Staat zu wagen. Dies ist sein umfassendstes und bedeutendstes Werk, das fast seine ganze Lehre, an die Idee der Gerechtigkeit geknüpft, enthält, wo aber eben so, wie viel des Trefflichsten, auch unter allen das meiste Abzulehnende angetroffen wird, durch einseitige idealistische Consequenz herbeigeführt. Daran schlösse sich dann

8) Philebos über das Ethische und die Frage: ob Genuß, oder Weisheit und Vernunft, uns das Glück bereiten;

9) Phädros, der, über die Redekunst sich verbreitend, vieles anderweitig Philosophisches aufnimmt und auch die Rechtfertigung seiner Methode versucht, und

10) Phädon, über die Unsterblichkeit, ein viel gerühmtes Gespräch, das uns zugleich vom Tode des Sokrates ein erhebendes Bild vorführt.

Wie man hierauf die andern Gespräche will folgen lassen,

ſcheint gleichgültig; für allgemeine Zwecke, und zunächſt für die Sittlichkeit, möchten wir aber noch den Gorgias beſonders hervorheben. Auch meinen wir nicht, das Jeder nothwendig alle leſen müſſe. Gewiß wäre das wohl das Erſprießlichſte, aber wer ſich auch nur mit einigen begnügt, wird daraus ſchon reichen Gewinn ziehn. Nennen wollen wir nur noch die, welche nächſt jenen die bedeutendſten ſind und ſich zunächſt auf die Geſchichte der Philoſophie — Eleaten, Pythagoreer, und meiſt auf die Sophiſten — beziehn: Parmenides, der Sophiſt, der Staatsmann, Timäos, Theätet, Gorgias, Protagoras, Kratylos, Euthydemos.

§. 4. Wenn jenes alles vorher von Platon zu rühmen iſt und er zur Einführung in die Philoſophie beſonders empfohlen wird, ſo kann aber auch nicht entgehen, daß viele ſeiner Werke ſowohl des Inhaltes, wie der Methode wegen, erhebliche Schwierigkeiten entgegenſtellen. Die Geſprächsform leidet immer an einer größeren Weitläuftigkeit und oft an einer größern Dunkelheit, als der fortlaufende Lehrvortrag; der Gang der Unterredung führt vielfach nach allen Seiten hin auf Anderes ab, ſo daß der Faden des Geſpräches und der Zuſammenhang der Hauptgedanken leicht verloren gehn. Der Zweck dieſes Buches iſt weſentlich nun dahin gerichtet jene Schwierigkeiten zu beſeitigen, indem der Gedankengang in kürzern (durch größern Druck ausgezeichneten und mit Zahlen verſehenen) Sätzen dargelegt und ſo die ganze Gliederung des Geſpräches genau und deutlich verzeichnet wird. Auf dieſe Sätze folgt dann, nach jedem derſelben, ein Auszug des Inhaltes des Werkes ſelbſt, der durch kleineren Druck unterſchiedenen und mit der Seitenzahl der Ausgabe des Stephanus begleitet iſt, welche Zahlen bei allen andern Ausgaben, wie bei den Ueberſetzungen, des leichtern Auffindens wegen, ſich angegeben finden. Hier ſind aber meiſt die Fragen und Antworten weggelaſſen und das durch dieſe Ermittelte wird in die dogmatiſche Form verwandelt. Dies zuſammen ſoll ſowohl dazu dienen, durch die Gliederung

beim Leſen der platoniſchen Werke das Verſtändniß zu erleichtern, und den Ueberblick und innern Zuſammenhang darzulegen, wie auch beim weitern Fortſchreiten auf dem zurückgelegten Wege mit ſeinen verſchlungenen Pfaden zurück zu ſchauen und dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen. Endlich hat es auch die Beſtimmung, bei der ſpätern Darſtellung der Lehre in ihrem Zuſammenhange, Vieles kürzer faſſen zu können, indem auf das hier ſchon Vorliegende verwieſen wird. Wenn dieſe Auszüge alſo nicht das Leſen der platoniſchen Werke ſelbſt entbehrlich machen wollen, indem ſie das Weſentliche kurz darböten, ſondern gerade jenem förderlich ſein ſollen: ſo ſchließt das doch nicht aus, daß in einzelnen Fällen und für Manche, ſie auch für ſich genügen mögen, ſo wie in der Geſchichte der Philoſophie auch ſolches durch Auszüge bezweckt wird, ohne daß erwartet wird, daß alle die bezüglichen Schriften ſelbſt noch von Allen geleſen würden, ſondern, wenn dies geſchieht, dann auch als Führer und zum leichtern Orientiren in den ausführlichen Werken dienen ſollen.

Dies Buch bietet ſich demnach in verſchiedenen Beziehungen als ein *Hülfsmittel* beim Studium des Platon dar. Das Schwierigſte bei dieſem iſt oft den verborgenen Zuſammenhang und Platons wirkliche Meinung zu erkennen; die Ironie, Bilder, Mythen umhüllen und verbergen jene oft. Man muß ſich hier ſchon zu dem weniger Erfreulichen, der Anatomie entſchließen, um in das Innere der ſchönen, lebendigen Geſtalt zu dringen. Er iſt *Idealiſt*, aber nicht Myſtiker, Träumer, nicht vom göttlichen Wahnſinn getriebener Prophet, wie oft geglaubt wird; nicht alſo wahr, wenn man ſagt*): „Der Tiefſinn des Platon hat immer etwas von dem heiligen Dunkel der Götterhaine, daß es oft beſſer iſt, in der Andacht, mit welcher man ihn lieſt, nur ſeinen Geiſt *nachzuahmen*, als ihn mit alles erklärenden Analyſen ſeines

*) *Schloſſer* in ſeinen: *Platon's* Briefen nebſt einer hiſtoriſchen Einleitung und Anmerkungen, S. XXXI. (Königsberg, 1795.)

Feuers zu berauben." Er widerſpricht dem überall ſelbſt. Weder will er ſelbſt nur „ahnen" noch Andere „nachahnen" laſſen. Was wäre denn die vielgeprieſene „Hebammenkunſt," wenn ſie nur Geſtaltloſes an das Licht brächte? Was wollte er mit ſeiner ſteten Frage: Was iſt die Erkenntniß? Was das Gerechte? Was die Tugend? u. ſ. w., wenn es ihm nicht auf den klaren und genauen Begriff überall ankäme? Er müßte ja ſonſt das „richtige Meinen," das Ahnen, Fühlen der Wahrheit, über alles ſetzen, und nicht fordern, daß es erſt „gebunden" und zum Sichern und Verklärten „durch den im Denken aufgefundenen Grund" gemacht werde. Wo das Ahnen anfängt, da hört das Philoſophiren auf und das Dichten, das Meinen, das Unwißbare liegt außerhalb dieſer. Gerade die ſcharfe und einſchneidende Logik, oder Dialektik, iſt ſeine Stärke, und wo dieſe ihr Ziel, wie meiſt, erreicht, da iſt es, wo man „der Wahrheit und ihm nicht widerſprechen kann."

Dann ſoll dies auch ein Hand- und Erinnerungsbuch ſein, um ſchneller Einzelnes wieder aufzufinden, was man ſich deutlicher wieder vergegenwärtigen will, als dies in den Werken ſelbſt möglich iſt. Das Regiſter zum dritten Theile wird das noch erleichtern.

§. 5. Dann ſei auch noch die Frage berührt: „wann iſt Platon zu leſen?" — Wie über den Werth der Philoſophie, ſo waltet auch ſeit ihrem Beginn ein lebhafter Streit darüber: welchem Lebensalter ſie eigentlich zufalle. Man ſagt nämlich von der einen Seite: „ſie ſei für die Jugend ganz löblich als eine Vorbereitung, Denkübung, Gymnaſtik des Geiſtes; für reife und ernſte Männer aber ſei es eine Schmach ſich mit dieſen Sophiſtereien und Spielereien abzugeben; ſie hätten Beſſeres zu thun: zu handeln, ihre Erfahrungen, realen und practiſchen Kenntniſſe anzuwenden." Freilich wenn die Philoſophie in der Luft wandelt, vom Leben ſich trennt, zum leeren Schulſtreit wird! Platon dagegen iſt überall anderer Meinung. Ihm iſt die Philoſophie der Grund alles richtigen und vernünftigen Handelns, denn ſie iſt das Streben und Forſchen nach Wahr-

heit und ohne den Besitz dieser kann auch nichts richtig erkannt, beurtheilt oder gethan werden. Sie vermittelt das Bewußtwerden und klare, geordnete Wissen und Erkennen, was aus der Erfahrung und nach den angeborenen Denkgesetzen sich unmittelbar in uns gebildet hat. Sie kann zur vollen Kraft nicht eher gelangen, bis man, durch die Erfahrung und anderweitiges Lernen, mannigfachen und vielen Stoff in sich aufgenommen und das Denken hinlänglich geübt und entwickelt hat. Dies ist aber in der Jugend noch nicht möglich und diese soll nur Vorübungen machen, in Hinsicht auf die eigentliche Kunst der Dialektik, die der Schlußstein der Bildung ist. So sagt er (im Staat, S. 539): „Wenn die Kunst der Widerlegung zu früh geübt wird, so gewöhnt sich die Jugend an ein leeres und eitles Spiel des Streitens und nichts gilt ihr bald mehr als wahr und fest. Im reiferen Alter und von den ausgewählten Naturen, ist solches nicht zu fürchten; sie werden vielmehr mit Eifer nach der Wahrheit selbst streben." In der Jugend wird also die Aussaat gemacht, im rüstigen Mannesalter reifen die Früchte und im höhern Alter werden sie vollständig, so viele und so gute jeder Boden tragen kann, eingeerntet. Eine Vorschule der Philosophie, die leichteren Theile, sind also wohl der Jugend zu vermitteln, die schwerern und die ganze aber bleibt für die übrige Lebenszeit, und nie ist es zu spät zu ihr als Wissenschaft sich zu wenden, wenn man es auch früher versäumt hat. Als Kunst, mit ihren unbewußt besessenen und befolgten Gesetzen, aber übt sie ein Jeder von früh an. Wie Platon meint, daß man sich zur Philosophie und ihren schlechten Lehrern zu verhalten habe, spricht er besonders deutlich am Schluß des Euthydemos aus.

Sonach möchten die kleinern und leichten Gespräche Platons (wie sie im ersten Theile hier enthalten sind, bis auf den Phädon und Parmenides) für die Zeit der Schule zu empfehlen sein; sie werden da aber immer nur unvollkommen verstanden. Dem spätern Alter gehören aber die größern, und in Verbindung mit diesen auch jene an.

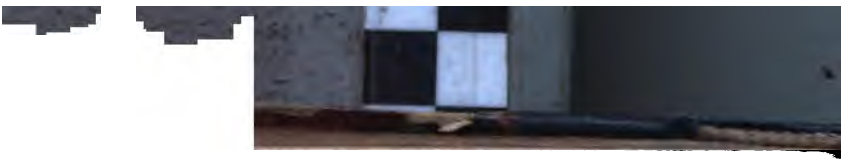
§. 6. Endlich hat Platon auch eine allgemeine geſchichtliche Bedeutung. Wir finden bei ihm Bilder des Lebens und der Sitten, die ganze Weltanſchauung ſeiner Zeit; Urtheile über Perſonen, Handlungen, Verfaſſungen, Beſtrebungen u. ſ. w. Solche vereinzelte und concrete Darſtellungen des Geſchichtlichen durch geiſtreiche Männer von ihrer Zeit und ihrem Volke, geben eine lebendigere und tiefere Auffaſſung aller Verhältniſſe und Zuſtände, als gelehrte und abſtracte Darſtellungen der Spätern. Freilich iſt Platon oft zu ſcharf in ſeinem Tadel, und ſelbſt einſeitig, aber dies iſt doch gut als ein Gegen- und Heilmittel für die gewöhnliche Vergötterung des Alterthums und der großen Männer in ihm, wo Alles vollkommen und in einer unerreichbaren Trefflichkeit erblickt wird. Es iſt ſchon ein alter und gewöhnlicher Irrthum, die vergangenen Zeiten über Recht und Gebühr zu preiſen; die Helden Homers ſollten nur Menſchen, die frühern Halbgötter ſein, und wenn das Herabſinken immer fortſchritte, was blieb den ſpäteſten Zeiten dann übrig? Hier tritt aber noch ein beſonderer Umſtand hinzu. Seit die Wiſſenſchaften und Künſte durch das wiederbelebte Alterthum regenerirt wurden, iſt in die empfängliche Jugend, von der Schule her, eine gerechte Pietät und Bewunderung gegen die Griechen und Römer eingepflanzt worden, die aber meiſt zur abergläubigen Verehrung mit jener heranwuchs. Alles Schöne, Herrliche, Große, in Kunſt, Leben, Sitten, Staat, Charakteren, ſoll nur dort anzutreffen ſein. Man glaubt von einem Neuern ſchon das Lobendſte auszuſagen, wenn man ihn als antik, den großen Alten ſich annähernd, bezeichnet. Aber worin dieſe ſpecifiſche antike Geiſtes- und Charaktergröße beſteht, erfahren wir nicht; nur Verſicherungen, Exclamationen ſind zu vernehmen. Man ſagt: wenn der Geiſt im Alterthume weilt, ſo lebe er im reinen Aether, im Idealen, alles ſei ſonnenhell; in der Gegenwart, der gemeinen Wirklichkeit, ſei es aber nur trübe, dumpfig, trivial, man athme ſchwere, ungeſunde Dünſte ein. Wahr iſt nur, daß das Alterthum viel des Unvergänglichen und Herrlichen; viel in Kunſt und Wiſſenſchaf-

ten, für alle Zeiten gültig, überliefert hat; daß große Männer dort glänzen und als Muſter dienen können; aber nicht iſt dort nur das Höchſte, Einzige, zu erblicken, jenes nicht von den ſchlimmſten Uebeln in Vielem frei. Von der Religion nicht zu ſprechen, ſo fallen tiefe Schatten und Mängel auf Sitten, Familie, Achtung der Menſchenwürde, Staatsformen u. ſ. w. Wir thuen uns und dem Unſrigen, unſern großen Männern, unſerer Kunſt und den glänzenden Fortſchritten in den Wiſſenſchaften, unſerem Leben in Familie, Geſellſchaft und Staat, das ſchreiendſte Unrecht, führen empfindlichen Schaden herbei, wenn wir dankbar gegen jene und undankbar gegen die allſeitig weiter entwickelte neue Zeit und ihre Führer ſind. Einem Dichter iſt es erlaubt, enthuſiaſtiſch einzelne Seiten des Alterthums elegiſch als ein entſchwundenes goldenes Zeitalter zu feiern; aber nicht dem Geſchichtſchreiber, dem Sitten- und Staatslehrer Aehnliches zu thun. Wenn Platon die Gerechtigkeit als die gemeinſame und fundamentale Tugend in allen andern und ſie dann als eins mit der Wahrheit überhaupt darſtellt, ſo wird ſie auch hier dieſe Ehre und dieſen Werth behaupten.

1. Phädros.

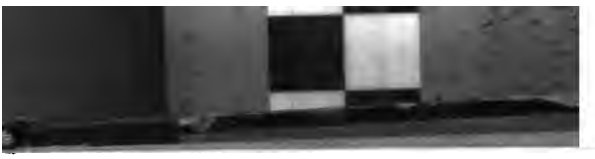
Einleitung.

Ueber den eigentlichen Inhalt und Zweck dieſes Geſpräches iſt geſtritten worden. Man hat ihm auch die Ueberſchriften gegeben: „über das Schöne; über die Liebe; über die Seele.“ Es iſt aber zunächſt gegen die Redekunſt der Sophiſten gerichtet und ſtellt dieſer die wahre gegenüber, welche ſich auf die Dialektik, oder Philoſophie, gründet. Ueberall iſt erſt der Gegenſtand zu erkennen, ſeiner Wahrheit nach, was nur durch die Philoſophie möglich wird, die im Allgemeinen das Wahre, Gute, Gerechte, Schöne, zu erkennen ſich die Aufgabe ſtellt. Durch ſie wird denn der beſondere, fragliche Gegenſtand, ſeinem Weſen nach, erfaßt und zuerſt nun iſt zu ſagen: „was er iſt“, wie Platon immer, bei dem Beſprechen eines Objectes, vorher fordert, d. i. die Erklärung deſſelben. Hierauf iſt ſein Inhalt nach den logiſchen Geſetzen einzutheilen und, einem Organismus ähnlich, vollſtändig zu gliedern, was nicht bloß von der eigentlichen Rede, ſondern auch von Gedichten und allen Abhandlungen und Schriftwerken gilt. Statt auf die Wahrheit zu gehen, ſtreben die Sophiſten aber nur nach dem Schein, und die Lüge ſelbſt verſchmähen ſie nicht; ſtatt der Erklärung und richtigen Eintheilung, findet man bei ihnen nur ein ungeordnetes, verworrenes Geſchwätz, bloß um zu überreden, Recht in Unrecht zu verwandeln. Die Anweiſung zu der Kunſt, enthält bei ihnen bloß äußere Mittel und Handgriffe, Vorkenntniſſe der Kunſt, wo ſie nicht einmal darüber belehren: wo, wann und wie jene



zweckmäßig anzuwenden ſind. Alſo den Gegenſatz von falſcher und richtiger Redekunſt finden wir hier ausgeführt. Um dies nicht bloß ſo „nackt" — abſtract und im Allgemeinen — zu thun, iſt als concreter Fall, als Beiſpiel, eine Rede des Lyſias gewählt worden. Deren Inhalt war die Liebe. Daher wird viel von dieſer geſprochen, aber nicht zu dem Zwecke, ſie ſelbſt, der Wahrheit gemäß und vollſtändig, zum Verſtändniß zu bringen; vielmehr wird meiſt ironiſch und poetiſch die Sache behandelt, als ein göttlicher Wahnſinn ſie bezeichnet, wo dann Manche, die Ironie nicht erkennend, geglaubt haben: Platon ſage alles über den Wahnſinn der Liebe und über die anderen Arten deſſelben im Ernſt, namentlich in Hinſicht des Dichterwahnſinns. Da er aber ſonſt überall klare und bewußte Erkenntniß, Beſonnenheit und „den im Denken aufgefundenen Grund" fordert, ſo iſt jene Meinung das gröbſte Mißverſtändniß. All zu ſtreng fordert Platon nämlich auch (im Staate) und allen Ernſtes, daß alle Dichter verbannt werden ſollen, die nicht Gutes, Belehrendes, alſo Vernünftiges ſingen, und die Vernunft iſt Menſchliches und Beſonnenes. Den Wahnſinn aber ſtellt er der Vernunft gegenüber. Wenn er alſo vernünftige Dichter fordert, ſo kann er nicht wahnſinnige im Ernſt jenen vorziehen, ſo wenig, als er den Wahnſinn der Liebe wirklich für etwas Herrliches hält. (Als Bezügliches und richtig dies erkennend, darf man auch auf den Freund des Platon, Horaz, verweiſen, wie der überall von wahnſinnigen Dichtern und von dem Wahnſinn der Liebe ſpricht.)

Die Liebe führte ihn dann auf das Schöne, aber eben ſo wenig um dies zum eigentlichen Gegenſtande des Geſprächs zu machen, ſondern nur im nothwendigen Zuſammenhange mit der Liebe. Da ſich nun aber alles auf die Seele bezieht, ſo fand er, für das tiefere Verſtändniß, angemeſſen, ſich auch über deren Natur ausführlich zu verbreiten, was in einer beſonders ſinnreichen und ſchönen Dichtung geſchieht. Das Wichtigſte aber iſt, wie die Seele befiedert wird, oder wie ſie zur



Wahrheit, den Ideen, der Philosophie gelangt, durch welche nun erst Alles seine Begründung, und richtige Behandlung empfängt. Da kommt er denn am Schlusse auch auf die sokratische Methode, die mündliche, die Gesprächsform, durch welche allein eine wahrhafte Belehrung möglich wird, alles Geschriebene aber keine solche gewähren kann. Es dient nur allenfalls zur Erinnerung an das einst Gewußte, kann aber nicht, so über das, was jeder Lernende bedarf, auf dessen Fragen Auskunft geben und überhaupt sich nicht, wie es nöthig ist, dem Bedürfnisse jeder Individualität anbequemen. Genauer noch hingesehen, so findet sich hier, in Verbindung mit anderen Werken, alles angedeutet, was Platons Ansicht ist: über das Denken, Sprechen, Schreiben, in ihrem Wesen und Verhältnisse zu einander. Dies ergiebt folgende Stufen:

1) Das Erste und Höchste ist das reine, unmittelbare Denken, ohne Worte, das sich in den Vorstellungen, Begriffen, Ideen, bewegt und das Wesen der Dinge an sich mit Bewußtsein erforscht, während ihm das natürliche, unbewußte Erkennen, als die richtige Meinung, vorausgeht. (S. Kratylus am Schluß, Menon und a. Gespräche.)
2) Das mündliche Gespräch, wo man gemeinschaftlich sucht, prüft, Nichtverstandenes verdeutlichen kann, in Fragen und Antworten. Dieses ist die sokratische und vorzüglichste Weise, die Wahrheit zu finden und zu lehren. Also durch das lebendige Wort.
3) Das geschriebene Gespräch steht dem am nächsten und ist also auch, nach der vorigen Weise, die beste zum Lehren durch die Schrift. Daher bedient sich Platon ihrer.
4) Die fortlaufende Schrift auf die Wahrheit gerichtet, wohlgeordnet, dialektisch, vorzüglich dazu dienend, das sonst Erlernte wieder in Erinnerung zu bringen, wovon hier besonders die Rede ist.
5) Die sophistischen Reden, die nur auf den Schein

und auf Ueberredung gehen, und dazu sich vorzüglich auch der Wörter bedienen, um durch Etymologie, (s. Kratylus) Synonymik, und allerlei Verdrehung und Spielereien (s. besonders den Euthydemos) ihre verblendenden Kunststücke hervorzubringen.

Das dialectische Gespräch stellt er nun überall dem unkünstlichen, verworrenen, blendenden, in den langen Reden der Sophisten gegenüber; jenes bewegt sich in kurzen Fragen und Antworten, worauf er sich allein zu verstehen behauptet, und dadurch nicht lehren, sondern nur den Andern die Wahrheit in sich selbst aufzufinden, helfen will — die Hebammenkunst (Theätet. 149). Aber in der That ist dies Gespräch ein wesentlich dogmatisches, wie manches andere. Das Gespräch ist nur äußere Form; es wird eigentlich nichts gesucht, sondern vom Sokrates schon Gefundenes nur mitgetheilt. Phädrus thut nichts als beistimmen, oder was er sonst sagt, geschieht um Uebergänge zu vermitteln oder neue Anknüpfungspunkte herbeizuführen. — Man kann also auch als einen Hauptzweck des Phädrus das Lob und die Rechtfertigung der platonischen Lehrweise ansehen.

So ist dies eins der bedeutendsten seiner Werke, weit entfernt, daß es, nach einer Ueberlieferung der Grammatiker, das erste und noch zu Sokrates Lebzeiten geschriebene, wäre. Vielmehr ist es zu den spätern zu zählen, wie Neuere auch vielfach schon anerkannt haben. Aber es fordert, in verschiedener Hinsicht, hier voran gestellt zu werden. Jene Sage mag darin vielleicht ihren Ursprung haben, daß, am Schlusse, vom Isokrates viel Gutes prophezeit wird und man nun das wirklich als eine Voraussagung annahm, wo der etwa 6 Jahre jüngere Platon sie früh gemacht haben müßte, denn später, wo er selbst schon reif war, hätte er von dem älteren Freunde nicht mehr eine Wahrsagung machen und dessen Reife erst verkünden können. Es ist aber sehr einfach, daß, wenn er den Sokrates reden ließ, dieser nur vom vielversprechenden und heranreifenden Isokrates reden konnte, da Letzterer beim Tode des

Sokrates erst 35 Jahre alt war, und dazu nichts darauf hindeutet, daß man dies Gespräch auch nur in die letzten Jahre des Meisters verlegt glauben dürfte. Diese Weise vom Freunde zu sprechen und Anerkennendes dem frühern Mitschüler zu sagen, ist sehr fein und glücklich gewählt. Er wird auch nicht als ein vollkommenes Musterbild angekündigt, sondern nur als Philosoph und als Besserer, den andern gewöhnlichen Rednern vorgezogen.

Wenn man da, wo man nichts Gewisses ermitteln kann, doch Vermuthungen, Wahrscheinlichkeiten aussprechen darf, so ließe sich der Phädrus in die reife, aber noch frische und kräftige Lebensperiode des Platon verlegen und mit dem „Gastmahle" in nahe gelegener Zeit. In beiden findet sich die dichterische, bildliche Darstellung, die dramatische Ausmalung, in gleicher Weise besonders hervortretend, während das Dialektische sich daneben seiner vollen Kraft erfreut. Mit diesem Gespräche hat es auch wohl, vor allen andern, das Anmuthigste, Mannigfachste und Anziehende, so wie mancherlei Nebenwerk als Schmuck, gemein, ja selbst eine gewisse Ausgelassenheit. Bald ist es hochdichterisch, prachtvoll, wie in der Stelle über die Seele und die Umfahrt der Götter; bald spielend, nach dem Geschmack der etymologisirenden Sophisten; bald werden alte Mythen eingewebt; bald begegnen wir streng logischen Entwickelungen. Oft mischt sich Ironie und Ernstgemeintes, wie über Perikles, als den größten Redner. Als Volksredner mochte er ihm wirklich dafür gelten, aber was das Lob der philosophischen Befähigung betrifft, so ist das offenbar ironisch zu nehmen, sowohl schon durch die Anführung seines Freundes und Lehrers, Anaxagoras (S. 270), dem Platon sonst nicht volle Geltung zuerkennt, — er habe wohl die Vernunft als den Grund entdeckt, aber nichts Rechtes weiter damit anzufangen gewußt, — so wie er auch im Menon und andern Gesprächen, den Perikles nicht als Philosophen und nicht als solchen, der das Rechte gelehrt und das Volk besser gemacht hätte, darstellt.

Wichtig ist endlich dies Gespräch auch in Beziehung auf die Werke Platons selbst, wie oben schon angedeutet ist. Da er nämlich behauptet, daß jede Schrift wohlgegliedert sein und in ihr alles nothwendig Eins aus dem Andern folgen müsse, aber nicht bunt und verworren, äußerlich nur lose verbunden sein dürfe: so wird kein Zweifel stattfinden, daß er überall dies Gesetz auch befolgt habe, und daß die von ihm geschriebenen nicht in der Weise gewöhnlicher Gespräche, verlaufen, wo man, wie der Zufall führt, von Einem auf das Andere übergeht, willkürlich alles Beliebige hineinzieht und nur möglichst geistreich oder witzig erscheinen will. Es ist also gewiß die erste und unerläßlichste Bedingung für das richtige Verständniß seiner Werke, daß man die Gliederung und Anordnung derselben erkennt. Aber es wäre auch wieder sehr irrig, wenn man nun auch glaubte, in jedem müsse dieselbe Eintheilung stattfinden, wie sie hier im besonderen Falle angegeben ist: in ein rechts und ein links; immer nur in zwei Gliedern u. s. w. Nur die Hauptgedanken sind auszuscheiden und in ihrem Zusammenhange wie in ihren Beziehungen zu erkennen, mögen sie nun zwei-, oder der Kürze wegen, mehrgliedrig erscheinen, oder mag auch nur in einer Reihe fort ein Begriff sich aus dem andern entwickeln, so wie auch Episoden erlaubt sind und überhaupt eine freiere Ordnung, je nach dem Gegenstande, zulässig ist. Es giebt nicht bloß ein Schema, was schablonenartig überall angewandt werden müßte, etwa nach dem hier angeführten Beispiele des menschlichen Organismus. Die Grundbedingung aller Werke ist Einheit und innerer Zusammenhang der Begriffe. Kurz, aber trefflich belehrt Horaz (Br. an d. Pisonen V. 42 fl.) über Anordnung überhaupt:

„Dies ist der Ordnung Natur und Schönheit, (oder ich irre,)
Daß sie Das jetzt sagt, was eben zu sagen am Ort ist,
Aber das Meiste verschiebt und in jetziger Zeit es verschweiget."

Iſt Phädrus nun gewiß nicht das erſte Werk des Platon, ſo gebührt ihm alſo, — wegen dieſer Belehrung, wie jedes Schriftwerk, in Verſen oder Proſa, beſchaffen ſein ſoll, — die erſte Stelle unter allen bedeutenden und beſonders den weſentlich poſitiven, belehrenden (dogmatiſchen), gleichſam als eine Anweiſung dazu, ſie wieder in ihre Glieder zu zerlegen und ſo ſie richtig zu verſtehen, wie es hier zu thun verſucht wird.

Analyſe.

Sokrates. Phädros.

I. Phädros hat eine Rede des Lyſias mitgebracht, die behauptet, daß ein Knabe eher einem Nichtliebenden, als einem Liebenden, ſich hingeben müſſe, auf die Sokrates ſehr begierig iſt.

(227) Pädros, dem Sokrates begegnet, hat eine Rede vom Lyſias vorleſen gehört, durch welche ein ſchöner Knabe von einem Nichtliebenden gewonnen werden ſoll, und die Feinheit in dieſer ſei der Beweis, daß jener eher einem Nichtliebenden als (228) einem Lieben ſich ergeben ſolle. Sokrates iſt ſehr begierig auf die Rede, und Phädros geſteht endlich nach einigem Ge- (229) ziere, daß er die Rede ſelbſt in Abſchrift bei ſich habe. Im Schatten einer Platane am Iliſſos laſſen ſie ſich dann nieder. Der Ort erinnert den Phädros an die Sage von der Oreithyia, die Boreas hier herum geraubt haben ſoll, und er fragt, ob Sokrates ſie glaube. Dieſer meint, wenn er klügeln wollte, ſo würde er ſagen: „Der Wind habe das Mädchen von einem Felſen herabgeſtürzt, und dies ſei der Stoff der Fabel.“ Aber auf ſolche Erklärungen laſſe er ſich nicht ein, glaube, was alle glauben und bekümmere ſich nur (230) um den delphiſchen Spruch: „Erkenne dich ſelbſt.“ Da dies ihm noch nicht gelungen ſei, ſo wende er darauf allein alle ſeine Sorgfalt. — Dann rühmt und ſchildert Sokrates

die Anmuth des Ortes, wo der Andere meint, er spräche ja wie ein Fremder, oder Einer, der nicht zum Thore herauskomme. — Auch um Felder und Bäume kümmert sich Sokrates sonst nicht, sondern um die Menschen in der Stadt; also nur um sich und andere Menschen, d. i. um das Sittliche. Durch die Lockung mit der Rede habe ihn Phädros nun hieher geführt.

II. Lysias Rede, welche die Vortheile des Geliebten, wenn er sich dem Nichtliebenden hingiebt, so wie die Nachtheile, wenn er den Liebenden erhört, einander gegenüberstellt.

Dieser liest die Rede nun vor. Der, ohne verliebt zu sein, die Gunst des Knaben fordert, glaubt, daß es diesem nützlicher sei, ihm nachzugeben als den Liebenden. Denn wenn diese ihre Begierde gestillt haben, so reut sie, was sie vorher
(231) (in der Leidenschaft) Gutes erwiesen haben; die Nicht lieben, thun besonnen alles und bereuen nachher nichts; jene glauben durch alles, was sie so übermäßig gethan, hinreichend ihren Dank dem Lieblinge erwiesen zu haben; diese haben nicht solche Opfer gebracht und können, was sie gethan haben, nicht so hoch anrechnen. Wenn die Verliebten Andere des Lieblings wegen beschädigen, so wird dieser dasselbe erfahren, wenn jene sich einen andern Geliebten wählen. Dann bekennen die Liebenden, daß sie ohne Besinnung, krank sind; wie könnten sie in dem Zustande etwas Vernünftiges thun? Wollte der Knabe unter den Liebhabern einen auswählen, so wären solche immer nur wenige; der Andern sind aber Viele, wo er leichter einen finden könne, der seine Freundschaft verdient. Die Liebhaber werden sich auch ihres Sieges
(232) rühmen; die Andern nicht davon reden. Die Liebenden machen ferner Andere durch ihr heftiges Bemühen aufmerksam, die Ruhigen nicht. Auch für die Dauer der Freundschaft sind die Leidenschaftlichen weniger geeignet; sie sind reizbar, empfindlich, eifersüchtig. Ferner haben die Leidenschaftlichen mehr Verlangen nach dem körperlichen Genusse, und, nach Erlangung dieses, hört dann die Freundschaft leicht
(233) auf. Auch im Guten wird der Jüngling in Verbindung mit den Nichtliebenden gewinnen. Denn die Liebenden loben alles an ihm und verderben ihn dadurch. Die Andern verhalten sich überall, so wie es Recht und der Freundschaft gemäß ist. Wenn man aber glaubt, die Freundschaft könne ohne Leidenschaft nicht stark sein, so müßte auch zwischen

Eltern und Kindern und zwischen ältern Freunden kein starkes Band möglich werden. Sagte man: „nicht den Trefflichen, sondern den Bedürftigen, müsse man Gutes erweisen," dann müßte man zu seinen Festen nur Arme einladen, die
(234) freilich sehr dankbar sein würden. — Alles Gesagte wird dann kurz zusammengefaßt, was den Jüngling bewegen soll, dem Nichtliebenden sich günstig zu zeigen. Ihr wechselseitiger Vortheil würde es sein.

Phädros frägt nun den Sokrates, ob nicht die Rede sowohl im Uebrigen, wie besonders im Ausdrucke, wunderschön ausgearbeitet sei. Spöttisch erklärt sich dieser ganz entzückt.
(235) Aber dann leugnet er, daß sie Richtiges sage; nur glatte und wohlgerundete Worte enthalte sie und wiederhole mehrmals das schon Gesagte. Er habe dagegen von älteren Weisen darüber viel Besseres vernommen und hätte ganz andere Dinge darüber zu sagen und bessere, aber nichts davon nähme er, bei seiner Unfähigkeit, aus sich, sondern es rühre alles von Anderen her. Jedoch soll Phädros es nicht so verstehn, als ob Lysias die Sache ganz verfehlt habe und Sokrates lauter
(236) andere Dinge sagen wolle. Ganz nahe Liegendes wird jeder Redner finden; dabei ist nicht das Auffinden (εὕρησιν), sondern nur das Anordnen (διαθησιν) zu loben; bei Schwierigerem aber auch das Auffinden des Inhaltes. — Nach einigen Wechselreden, die nur zum künstlerischen, dramatischen
(237) Theile des Gespräches gehören, läßt sich Sokrates endlich bewegen, eine andere Rede über denselben Gegenstand zu halten.

III. Erste Rede des Sokrates, welche die Nachtheile zeigen will, die den Knaben von einem Liebenden erwarten.

Nach einer scherzhaften Anrufung der Musen, stellt er das Verhältniß so fest, daß ein leidenschaftlicher Liebhaber eines eben zum Jünglinge heranreifenden Knaben diesen überreden will, daß er nicht in ihn verliebt sei und dieser ihm gerade deswegen den Vorzug vor den andern Bewerbern geben müsse. Er spricht nun: „Ein Erstes (ἀρχη, Ausgang, Anfang) giebt es für Alle, die angemessen Rath pflegen wollen: sie müssen das wohl kennen (εἰδενει) worüber sie verhandeln, sonst fehlen sie überall nothwendig. Den Meisten entgeht aber, daß sie nicht das Wesen (οὐσιαν) von Jeglichem wissen, und es doch annehmen, wodurch sie nicht zum Verständnisse kommen. Damit sie richtig bei dem vorliegenden Gegenstande verfahren, müssen sie erst eine Erklärung darüber

übereinſtimmend feſtſtellen: was die Liebe iſt und was ſie für ein Vermögen hat. Dann iſt zu unterſuchen: ob ſie Nutzen oder Schaden bringt. Jedem iſt nun klar, daß die Liebe eine gewiſſe Begierde iſt; aber auch die Nichtliebenden begehren das Schöne. Wodurch unterſcheidet ſich nun der Liebende von dem Nichtliebenden? Wir werden von zwei Ideen (Kräften) beherrſcht und getrieben, wovon die eine angeboren iſt, als eine Begierde nach Genüſſen (Luſt, ἡδονην), die andere eine erworbene Meinung, die nach dem Beſten (Guten) ſtrebt. Manchmal ſtimmen ſie überein, manchmal ſind ſie im Kampf, und bald ſiegt die eine, bald die andere. Wenn die Meinung des Guten durch die Vernunft (λογῳ) herrſcht, ſo nennt man das Wohlgeſittet-
(238) heit (σωφροσυγη), wenn aber die Begierde ohne Vernunft nach Genüſſen treibt, ſo heißt das Zügelloſigkeit (ὑβρις). Dieſe erſcheint in vielfacher Geſtalt und wird nach ihrem Gegenſtande benannt, wie, nach den Speiſen, Gefräßigkeit, oder Völlerei u. ſ. w. Hier aber, wenn die Begierde nach Genuß, vernunftlos herrſchend, auf die Schönen geführt wird und von den verwandten Begierden verſtärkt, auf die Schönheit des Leibes ſich richtet, ſo erhält ſie vom Leibe den Namen Liebe.*)" — Jetzt unterbricht ſich Sokrates ſelbſt; er fühlt, daß ihn etwas Göttliches anwandelt, wahrſcheinlich von den Nymphen des Ortes. Er ſpricht faſt in Dithyramben. Dann fährt er in der Rede fort. — „Jetzt könne unterſucht werden, welcher Nutzen oder Schaden dem Jünglinge vom Liebenden oder Nichtliebenden zu erwarten ſteht. Der

*) Das Wortſpiel im Griechiſchen iſt nicht wiederzugeben; es beruht auf den Wörtern: ῥωννυμι, kräftigen, verſtärken, ῥωμη, Kraft und ἐρως, Liebe, eine abſichtlich ſehr ſchlechte Etymologie, reine Spielerei, als Verſpottung ſolcher Künſte der Sophiſten, worüber die Jünger entzückt waren. Sehr glücklich hat Schleiermacher an jenes Stelle, unſer Leib und Liebe geſetzt, die aber wirklich eine richtige Begriffs- und Stammverwandtſchaft haben. Nämlich Leib, althochdeutſch Lip, bezeichnete urſprünglich den Menſchen überhaupt, dann nur den Körper, als der Begriff der Seele gedacht wurde; und liup, liep, lieb, war das dem Menſchen Angenehme, Gefallende, dann das Begehrte, Erſtrebte; — Liebe alſo das Verlangen nach ſolchem. S. Wenigs Handwörterbuch der deutſchen Sprache, 3te Auflage, beſorgt von A. Arnold, Cöln 1854, unter „Leib."

von der Begierde nach Genuß Beherrſchte wird den Geliebten ſchwächer und unvollkommener, unverſtändiger, feiger u. ſ. w.
(239) als er iſt, machen wollen. Auch neidiſch iſt er und hält ihn von heilſamern Verbindungen ab, beſonders von ſolchen, die ihn weiſe machen, von den Philoſophen, aus Furcht, daß dieſe ihn ſelbſt verächtlich machen. Die Seele wird alſo nichts gewinnen, und auch der Körper in allen Beziehungen leiden, weichlich, unkriegeriſch u. ſ. w. werden. In Hinſicht der Beſitzthümer aller Art, wird er dem Lieblinge keine wünſchen,
(240) um ihn ohne Eltern, Verwandte, Reichthümer, ganz von ſich abhängig zu ſehen. Es giebt viel Verderbliches, aber das Schlimmſte iſt doch der Liebhaber für den Jüngling. Der Liebhaber hat wohl Genuß von dem Jünglinge, aber dieſer keinen von jenem, vielmehr muß er viel Widerliches und Unangenehmes von dem alten Liebhaber ertragen. Hat deſſen
(241) Liebe aufgehört, ſo wird er treulos und entflieht. Vergebens verfolgt ihn der Verlaſſene und erinnert an die Verſprechungen; er ſieht jetzt ein, daß er ſich dem Liebenden, als einem Unvernünftigen, gar nicht hätte hingeben ſollen, ſondern dem Nichtliebenden, Beſonnenen. Alle Uebel, die der Jüngling von jenem erfahren hat, werden, kurz zuſammengefaßt, wiederholt."

Phädrus findet, daß noch der zweite Theil der Rede fehlt, indem nichts davon geſagt iſt, was den Nichtliebenden betrifft. Sokrates in der Ironie fortfahrend, erklärt ſchon ſo begeiſtert zu ſein, daß er wie in Verſen ſpricht, während er getadelt hat; was würde geſchehen, wenn er zu loben anfinge. Mit einem Worte wolle er nur ſagen, daß dieſem alles entgegen-
(242) geſetzte Gute zukäme, und will nun heimkehren, wird aber zu bleiben bewogen.

IV. Zweite Rede des Sokrates, den Eros zu verſöhnen, welche dem widerſpricht, daß ein Knabe einem Nichtliebenden folgen ſolle. Die Liebe wird als ein göttlicher Wahnſinn geprieſen, wobei von der Natur der Seele und ihrer Unſterblichkeit; von ihrer Befiederung und Begleitung der Götter auf deren Umzuge; von der Seelenwanderung und von den Philoſophen die Rede.

Zu einer andern Rede fühlt ſich aber nun Sokrates gezwungen. Das Dämoniſche und das gewohnte Zeichen, was ihm wehrt, etwas Beabſichtigtes zu thun, hindere ihn jetzt fort-

zugehn, ehe er die verletzte Gottheit versöhnt hat, und seine wahrsagerische Seele hat ihm auch verkündet, worin dies besteht. Eros, der Aphrodite Sohn, ist ein Gott, und ihn hat er durch seine einfältige und ruchlose Rede verletzt. Ist die Liebe nun etwas Göttliches, so kann sie nichts Böses
(243) sein. Bisher aber haben sie dieselbe als solches dargestellt. Durch Stesichoros belehrt, will er sich also jetzt durch einen Widerruf vor dem Zorn des Gottes schützen. Ein edler und sanftmüthiger Mann würde jene Rede schon ganz roh gefunden haben. Auch Lysias möge bald eine andere Rede schreiben, in welcher gezeigt wird, daß dem Liebenden zu willfahren ist. Des Sokrates Rede zu einem Knaben ist nun folgende:
(244) „Diese Rede ist (angeblich) von Stesichoros und widerlegt die Behauptung, daß dem Nichtliebenden zu folgen ist und nicht dem Liebenden, weil dieser wahnsinnig sei. Dies wäre richtig, wenn aller Wahnsinn ein Uebel wäre; nun aber haben wir durch einige Arten desselben die größten Güter, die nämlich durch göttliche Gunst verliehen sind. So haben die Wahrsagerinnen zu Delphi und Dodona im Wahnsinn viel Heilsames verkündet, bei gesundem Sinne aber wenig oder nichts. So auch die Sibyllen und die bekannten vielen andern Wahrsagerinnen. Auch hätten die Alten diese Kunst „Manike" (Wahnsinn) genannt, dies als etwas Gutes betrachtend; die Neuern aber erst das T eingeschoben und so „Mantike" (Wahrsagung) gebildet. Ferner hätte man aus dem Vogelfluge und andern Zeichen mit besonnenem und gesundem Sinn, wie durch menschliche Einsicht, die Zukunft erkannt und eine Wissenschaft erfunden, die sie erst „Oionoistike" (die des Meinens) nannten, später aber in „Oiooniſtike" (Vogelschau) verändert. So viel herrlicher nun die Wahrsagung (*μαντικη*) als die Vogelschau ist, um so viel ist es auch der Wahnsinn, von den Göttern kommend, als die gesunde Vernunft aus den Menschen stammend. Ein zweiter göttlicher Wahnsinn zeigt sich als prophetisch und helfend bei Plagen durch den Zorn der Götter, indem durch Gebete, reinigende Mittel u. A. durch ihn die Befreiung er-
(245) wirkt wird. Ein dritter ist die Begeisterung durch die Musen in herrlichen Gesängen. Wer sich ohne diesen in den Vorhallen der Dichtkunst einfindet und meint, durch Kunst allein könne er schon alles erreichen, der ist ein ungeweihter und wird von den wahnsinnigen Dichtern verdunkelt. Viertens, noch als Preis, soll erwiesen werden, daß der Wahn-

ſinn der Liebe von den Göttern uns zur höchſten Glückſeligkeit verliehen ſei. Den Klügelnden wird dieſer Beweis nicht glaubhaft ſein, wohl aber den Weiſen. Zuerſt iſt die göttliche und menſchliche Natur der Seele in ihrem Thun und Leiden zu erkennen. Daher iſt dieſe Einſicht der Anfang des Beweiſes. Die Seele iſt unſterblich, denn das Stete und ſich ſelbſt Bewegende iſt unſterblich; was durch Anderes bewegt wird, hat ein Ende der Bewegung, und ſo ein Ende des Lebens. Dies iſt auch allem Andern die Quelle und Grund (ἀρχη) der Bewegung. Der Grund (Prinzip) iſt unentſtanden, denn wenn er entſtünde, ſo entſtünde nichts aus ihm, (ſondern aus dem, was ihn erzeugt). Iſt er unentſtanden, ſo muß er auch unvergänglich ſein. Denn ginge er unter, ſo könnte aus ihm nichts wieder entſtehen, (da er der Grund der Dinge iſt.) Das ſich ſelbſt Bewegende iſt denn auch das Weſen und der Begriff (λογος) der Seele. Ein Körper aber, der von außen bewegt wird, heißt unbeſeelt. Alſo: die Seele dagegen iſt unentſtanden und unver-
(246) gänglich, (als das ſich ſelbſt Bewegende). Dies ſei von ihrer Unſterblichkeit genug geſagt, von der Beſchaffenheit ihres Weſens aber zu ſprechen, iſt eine göttliche und endloſe Unterſuchung; womit ſie aber zu vergleichen iſt, wäre doch eine menſchliche und leichtere. Sie gleicht nämlich der von Natur vereinten (ξυμφυτῳ) Kraft eines beflügelten Geſpannes mit ihrem Lenker. Die Führer und die Roſſe der Götter ſind alle ſelbſt gut und von guter Abkunft; die der andern Seelen aber gemiſcht. Bei uns zügelt der Führer das Geſpann; von den Roſſen iſt das eine gut und von edler Abkunft, das andere entgegengeſetzter Art. Das Lenken iſt daher ſchwierig. Zu zeigen iſt ferner, woher die Benennung ſterblicher und unſterblicher Thiere kommt. Jede Seele trägt Sorge um das Unbeſeelte, durchzieht den ganzen Himmel und erſcheint in den mannigfachſten Geſtalten. Die vollkommene und beflügelte ſchwebt in der Höhe und ordnet die ganze Welt, (Weltſeele); die des Gefieders verluſtige, bewegt ſich fort, bis ſie etwas Feſtes ergreift, dort ihre Wohnung wählt und einen irdiſchen Körper annimmt, (Thier- und Menſchen-Seele). Die Seele, mit dem Körper vereint, heißt ein ſterbliches Weſen (ζωον, Thier). Ein unſterbliches der Art, erkennen wir durch keinen Grund (λογον), ſondern nehmen es nur ſo an. Denn weder haben wir einen Gott geſehen, noch hinlänglich begriffen, als ein Weſen aus einer Seele und einem Leibe urſprüng-

lich und für immer verbunden. Aber damit verhalte es sich wie es Gott gefällt. — Nun sei die Ursache zu betrachten, warum der Seele das Gefieder ausfällt. Das Vermögen der Flügel besteht darin, zu der Höhe zu erheben, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Unter dem Leiblichen haben sie auch den meisten Antheil an dem Göttlichen. Das Göttliche aber ist das Schöne, Weise, Gute und alles der Art. Durch diese nährt und mehrt sich die Befiederung der Seele; durch das Häßliche, Schlechte, jenem Entgegengesetzte, vergeht sie.

(247) Zeus nun zieht auf seinem Wagen aus, gefolgt von den übrigen elf obern Göttern, während Hestia im Götterhause zurückbleibt. Innerhalb des Himmels besorgt jeder Gott sein besonderes Geschäft. Ihnen folgt Jeder wie er will und kann. Wenn es aber zu der höchsten Bahn hinaufgeht, dann kommen die Seelen der Menschen ihnen schwer nach, weil das schlechte Roß, wenn es nicht gut erzogen ist, zur Erde hinabdrängt, was Beschwerde und Kampf in der Seele erzeugt. Wenn die Unsterblichen an den äußersten Rand des Himmels gekommen sind, so steigen sie über ihn hinaus und befinden sich auf dem Rücken desselben und sehen, was hier, außerhalb des Himmels, vorgeht. Diesen Ueberhimmlischen Ort hat noch kein Dichter besungen. Er ist aber so beschaffen, daß hier der Führer der Seele bloß durch die Vernunft (νῷ) das Farblose, Gestaltlose, Untastbare, das wahrhaft seiende Wesen (das Geistige, die Ideen) schaut, wo die wahrhafte Wissenschaft ihren Ort hat. Da sich das Denken (διανοια) Gottes von der reinen Vernunft und Erkenntniß nährt, so freut sich jede Seele, so viel sie von dem ihr Zukommenden aufnehmen mag, das Seiende eine Zeitlang zu erblicken und die Wahrheit beschauend, nährt sie sich und befindet sich wohl, bis sie nach der Umfahrt wieder an der vorigen Stelle (am Eingange) zurückkehrt. Während dessen hat sie die Gerechtigkeit, Sittlichkeit (Sophrosyne), die Wissenschaft erblickt; nicht die, welche wir die wirklichen nennen, die bald so und bald anders sind, (in ihrer irdischen Erscheinung), sondern die wahrhaft seienden, (ewig gleichen), und wenn sie diese genossen hat, so kehrt sie wieder innerhalb des Himmels und nach Hause zurück. Ist sie dort angekommen, so stellt der Führer die Rosse an die Krippe, und giebt ihnen
(248) Ambrosia und Nektar. Dies ist der Götter Lebensweise. Von den andern Seelen vermögen einige, die am besten dem Gott folgen, das Haupt des Führers hinauszustrecken über

den äußerſten Ort, (zu der Region über dem Himmel zu dem rein Seienden), aber geängſtigt von den Roſſen und kaum das Seiende erblickend, Einiges ſehend, Anderes nicht. Die Uebrigen ſuchen auch zu folgen, aber es gelingt ihnen wenig ſich vom Boden zu erheben und Getümmel und Verwirrung iſt unter ihnen; ſie nähren ſich nur vom Schein. Die Seele jedoch, die, den Gott begleitend, etwas vom Wahrhaftigen erblickt hat, bewahrt dies für immer, bis zu dem nächſten Auszuge, (im neuen Leben; es folgt eine Beſchreibung der Seelenwanderung). Wenn eine Seele nicht bis zur höchſten Schauung gelangt, und ſie ihr Gefieder verliert, ſo iſt ihr in der erſten Zeugung (Wiedergeburt) noch nicht beſtimmt in eine thieriſche Natur eingeſenkt zu werden, ſondern, die am meiſten geſchaut hat, in einen Mann, der ein Freund der Weisheit und des Schönen wird, oder den Muſen und der Liebe dienend; die zweite kommt in einen geſetzliebenden König, oder einen kriegeriſchen und mächtigen; die dritte in einen Staatsmann, oder Hausvater und Gewerbtreibenden; die vierte in einen Lehrer der Leibesübungen oder in einen Heilkundigen; die fünfte führt ein wahrſagendes und den Geheimniſſen geweihtes Leben; die ſechſte beſchäftigt ſich mit Dichten oder ſonſt mit Nachahmen; die ſiebente führt ein ländliches, oder mit Handarbeiten beſchäftigtes Leben; die achte ein ſophiſtiſches oder volksſchmeichelndes; die neunte ein tyranniſches. Unter dieſen erhält die gerechte ein beſſeres Loos, die ungerechte ein ſchlechteres. Dorthin, woher jede gekommen, gelangt ſie erſt wieder nach
(249) 10,000 Jahren. Nur die ohne Trug philoſophirt und philoſophiſch die Knaben geliebt hat, kann im dritten Jahrtauſend zurückkehren. Die übrigen aber kommen nach ihrem erſten Leben vor Gericht und werden in unterirdiſche Straforte verbannt, oder führen im Himmel das Leben ſo fort, wie hier. Nach tauſend Jahren erhalten dieſe alle das zweite Leben nach Wahl. Dann kann eine menſchliche Seele auch in ein Thier übergehen und eine thieriſche Seele, die früher ein Menſch war, wieder ein ſolcher werden. Denn eine Seele, die nie die Wahrheit geſehen hat, (alſo urſprünglich keine menſchliche) kann nie dieſe (Menſchen-Geſtalt) annehmen. Der Menſch muß nämlich, durch das Denken die vielen Wahrnehmungen in Eins zuſammenfaſſend, nach Begriffen (κατ' εἶδος), wie man das nennt, erkennen, und dieſes iſt die Erinnerung deſſen, was unſere Seele bei der Begleи-

tung des Gottes geſehen hat, indem ſie das überblickend, was wir jetzt das Seiende nennen, zu dem wahrhaft Seienden ſich zurückwandte*). Daher wird auch nur des Philoſophen Denken (διανοια) mit Recht befiedert, denn nach Vermögen iſt er nur immer bei dem, wo der Gott verweilend dadurch göttlich iſt, (bei der Wahrheit, den Ideen, wovon ſich die Götter „nähren"). Wer ſolcher Erinnerungen ſich richtig bedient, der iſt immer in die vollkommenen Weihungen eingeweiht und wird allein ein vollkommener Mann. Von den menſchlichen Beſtrebungen ſich ſcheidend und dem Göttlichen zugewandt, will die Menge ihn wohl als einen Ueberſpannten zurechtweiſen, ihr entgeht aber, daß er ein Begeiſterter iſt.

V. Entſtehung und Wirkungen der Liebe, wo zugleich die nähere Beſchreibung der vorher erwähnten zwei Roſſe (S. 246) verbunden iſt.

Hier nun iſt die Rede bei der vierten Art des Wahnſinns angekommen, wo die Seele bei dem Anblick der irdiſchen

---

*) Von dem Bilde der Dichtung entkleidet, deutet dieſe Stelle auf einen weſentlichen Punkt der Lehre hin: auf den Unterſchied der Wahrnehmungen, der Begriffe und Ideen. In vielen Handlungen z. B. nimmt man die Gerechtigkeit wahr; aus dieſen bildet das Denken den Begriff derſelben, der zugleich ein Geſchlecht der Tugend iſt; das wahrhafte reine iſt aber erſt die Idee, das Vorbild und im göttlichen Geiſte enthalten. (S. Gaſtmahl S. 210). Die Umfahrt nun mit den Göttern hat die Seele ſchon vor ihrer Einkörperung gemacht. Was ſie da im reinen Geiſterreiche geſehen hat, ſind die Ideen, das wahrhaft und ewig Seiende, die Weſenheit und Urbilder der wirklichen Dinge. Hier auf Erden im Daſeienden gewinnt der Menſch erſt Wahrnehmungen durch Vermittelung der Sinne (αἰσθησεις), welche eben die Abbilder der Ideen ſind, aber dieſe unvollkommen und vielfach modificirt offenbaren. Indem man die einer Idee angehörigen zuſammenfaßt d. i. zu einem Geſchlecht, oder einen Begriff (beides bedeutet εἶδος) mittels des logiſchen Denkens abſtrahirt, ſo erweckt dieſer Begriff die Erinnerung an die Idee oder das Urſein, die Wahrheit. Der abſtracte Begriff, nach dem die Dinge erkannt und nach Geſchlechtern und Arten geordnet werden, iſt ein Unſinnliches, aus den Wahrnehmungen im analytiſchen Denken erzeugt, abgezogen; aber er iſt noch nicht die Idee ſelbſt, iſt ihr nur ähnlich und erinnert ſo an ſie, die verdunkelt in uns, angeboren, aber vergeſſen war.

Schönheit, jener wahren (Idee) derselben sich erinnernd, neu befiedert wird. Aber bis zu ihr wird sie nicht hinaufgetragen, schaut nur sehnsüchtig hinauf, wird gemüthskrank und begeistert. Sie ist des edelsten Ursprungs, und wegen der erweckten Liebe erhält der Liebhaber seinen Namen. Es ist aber nicht leicht und bei allen gleich, durch die Anschauung im Irdischen sich der früher geschauten Idee zu erinnern.
(250) Viele haben sie dort nicht lange genug gesehen, oder sie sind hier von einem Unfall betroffen und durch Verbindung mit dem Unrecht haben sie das Heilige vergessen. Wenigen wohnt die Erinnerung stark genug bei. Die Bessern, wenn sie hier ein Nachbild der Schönheit sehen, werden sie entzückt, sind ihrer nicht mächtig, wissen nicht, was ihnen eigentlich begegnet. Die Gerechtigkeit, Vernünftigkeit und was sonst Herrliches ist, hat in den hiesigen Abbildern keinen Glanz, nur mit Mühe erkennt man dieses Geschlecht. Die Schönheit aber war glänzend zu schauen, als wir, dem Chor der Götter folgend, des Anblickes derselben genossen. Hier fassen wir sie mit dem hellesten Sinne, dem Gesichte, auf, der aber die Weisheit nicht schaut; denn zu heftige Liebe zu ihr würde entstehen, wenn wir sie in einem so hellen Bilde erblickten. Wer nicht reine Erinnerung besitzt, wird bei der Schönheit
(251) der thierischen und unnatürlichen Lust nachgehen. Wer aber noch frisch die Weihungen bewahrt, den ergreift beim Anblick vollkommen schöner Gestalten ein Schauer, eine Furcht, und er betet sie wie einen Gott an, er geräth in einen Fieberschauer. Die Wärme erweicht sein Gefieder und dies wächst, indem er ein Jucken und Kitzeln empfindet. Sieht er den Knaben, so strömen und gelangen (ernährende) Theile (μερη) in sein Gefieder, daher der Name Verlangen (ἱμερος ein Wortspiel mit μερος, was hier schwach nach zu bilden versucht worden durch „gelangen“ und „Verlangen“); der Schmerz hört auf und er freut sich. Ist er aber getrennt, so fehlt das Zuströmen und er leidet Angst. Aus diesem Wechsel entsteht Unruhe, und wachend, wie schlafend, quält er sich, bis er die Schönheit wieder gesehen hat, wo er wie-
(252) der die süßeste Lust kostet. Daher werden Verwandte, Vermögen und selbst das Anständige und Sittliche über die Liebe vernachlässigt. Dieser Zustand wird bei den Menschen Liebe genannt, bei den Göttern aber, nach den Homeriden, „der Beflügelte“ (Gott), wegen der Nothwendigkeit des Geflügeltseins“. Je nachdem Einer der Begleiter der verschie-

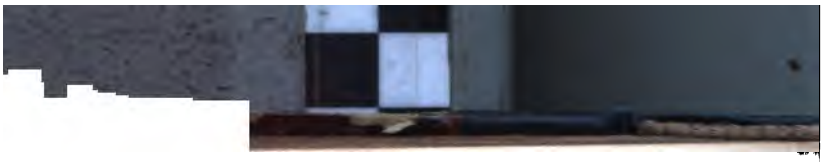
denen Götter gewesen ist, darnach ist die Art seiner Liebe, und nach seiner Gemüthsart wählt jeder seine Liebe zum Schönen. Die dem Zeus folgten, suchen den philosophischen und gebieterischen Gegenstand und geben sich dem ganz hin. In sich selbst nehmen sie die Natur des Gottes an, von
(253) welchem sie die Erinnerung haben. Wer vom Zeus begeistert ist, sucht des Geliebten Seele der Natur des Gottes auch ähnlich zu machen, so wollen die auch von Here, Apoll u. A. sich und den Knaben diesen Gottheiten verähnlichen.

Näher ist nun auch noch die Natur des guten und schlechten Rosses (S. 246) anzugeben. Jenes ist von schöner Gestalt, gerade, wohlgegliedert, hochhalsig, mit gebogener Nase, weiß zu schauen, schwarzäugig, ehrliebend, mit Vernünftigkeit und Scham, und Freund wahrer Meinungen; der Züchtigung nicht bedürftig, wird es durch Ermunterung und Worte nur gelenkt. Das andere ist krummgestaltet, ungeregelt (κολυς), blindlings fortgetrieben, dick- und kurznackig, stumpfnasig, schwarzfarbig, grauäugig, mit Blut unterlaufen, des Uebermuths und der Ausgelassenheit Freund, mit zottigen Ohren, taub, nur der Geißel und dem Stachel gehorchend. Wenn der Führer nun vom Anschaun der schönen Gestalt entflammt,
(254) vom Verlangen getrieben wird, so hält sich selbst das folgsame Roß schamhaft zurück, den Geliebten anzuspringen; das andere halten aber keine Stachel und keine Schläge zurück, daß es nicht den Führer zum Liebesgenuß mit fortreißt. Ein langer Kampf wird nun zwischen dem wilden Rosse und dem Führer, nebst dem guten Rosse, ausführlich beschrieben, wo nach dem Siege endlich des Liebhabers Seele verschämt und
(255) schüchtern dem Geliebten nachgeht. Der so göttlich Verehrte, selbst zur Freundschaft geneigt, wendet seine Liebe dann auch dem Liebhaber zu, wenn er auch früher überredet worden, daß es schmählich sei, dem Liebenden zu nahen. Durch den Umgang wird der Geliebte immer mehr entzündet, zumal er gewahr wird, wie ihm Niemand mehr Gutes und Freundliches erweist als dieser. Währt das eine Zeit lang, so ergießt sich bei den Berührungen auf dem Ringplatze, oder sonst, die Quelle des Verlangens in den Liebhaber, und, wenn dieser angefüllt ist, strömt sie auf den Geliebten zurück, und so auch die Ausströmung der Schönheit. Der Geliebte liebt dann und weiß nicht wen, noch wie ihm geschieht, und gleichsam wie von einem Spiegel zurückgestrahlt, beschaut er sich selbst in dem Liebhaber. In seiner Nähe fühlt er sich auch schmerzlos,

ist er aber abwesend, so schmachtet er nach ihm, so wie das Gleiche der Liebende thut. Er nennt es wohl nur Freundschaft, aber verlangt doch heftig darnach, ihn zu sehen, zu be-
(256) rühren, zu umarmen, neben ihm zu liegen. Das wilde Roß in beiden treibt sie dann zum Genuß; das gute und der Führer sträuben sich aus Scham und Vernunft. Wenn diese bessern Theile, von der Liebe zur Weisheit geleitet, siegen, so führen sie hier schon ein seliges und einträchtiges Leben; sterben sie aber, so sind sie vollständig befiedert und haben ein Gut gewonnen, wie größeres weder menschliche Vernünftigkeit, noch göttlicher Wahnsinn, verschaffen kann. Führen sie aber ein minder philosophisches, jedoch noch immer edleres Leben, so werden sie wohl einmal beim Trinken, oder in sonst einem unbewachten Augenblicke, zum Genuß hingerissen werden; es auch wohl wiederholen, jedoch selten, weil die ganze Seele nicht zustimmt. Als Freunde werden diese auch immer noch leben, zuletzt aber doch unbefiedert aus dem Körper gehen, nur mit dem Triebe, befiedert zu werden, so daß auch dies kein geringer Lohn für den Wahnsinn der Liebe ist. Denn in der Finsterniß und auf unterirdischen Pfaden ist denen nicht beschieden zu wandern, vielmehr glücklich zu werden, wenn sie wieder befiedert sind. Diese göttlichen Vorzüge wird dem Knaben die Freundschaft des Liebhabers gewähren; die Hingebung an den Nichtliebenden mit nüchterner Besonnenheit aber Ursache sein, daß er neuntausend Jahre sich auf und unter der Erde vernunftlos umhertreibt."

VI. Das Redenschreiben ist nur rühmlich, wenn es gut und schön geschieht. Dazu ist zuerst nöthig, daß man die Wahrheit erkennt — nicht blos den Schein, wie die Sophisten meinen, — also auch das Gute und Schöne, (philosophirt). Die Ueberredung und Täuschung, die Verwandlung der Gegensätze in einander, (wie die Eleaten thun) geschieht durch allmählichen Uebergang; wobei die Beschaffenheit des Gegenstandes doch genau zu kennen ist. Das Fehlerhafte einer Rede soll an dem Beispiele von der des Lysias gezeigt werden, als begrifflos und verworren. Jede Rede und Schrift muß aber wie ein thierischer (organischer) Leib genau gegliedert sein.

(257) Dies nun ist der Widerruf des Sokrates, dem Eros dargebracht, der, des Phädros wegen, etwas dichterisch gefaßt



werden mußte. Eros wird dann gebeten, das Vorige zu verzeihen und dem Sokrates die verliehene Kunst der Liebe zu laſſen, und daß er noch mehr, als jetzt, von den Schönen geehrt werde. — Phädros iſt entzückt von der Rede und meint Lyſias würde ihm nur gewöhnlich erſcheinen, wenn er dem etwas gegenüberſtellen wollte. Auch hätte dieſen ein Staatsmann neulich ols einen Redenſchreiber geſchmäht. Vielleicht würde er ſich nun des Redenſchreibens enthalten. — Daran zweifelt Sokrates. Dieſe Staatsmänner ſind aber auch Redenſchreiber in ihren Staatsſchriften, und beſonders
(258) bemüht, anzugeben, wer ſie gelobt hat, wie: „Es hat dem Rathe, oder dem Volke, oder beiden gefallen, u. ſ. w.“ und dann tragen ſie ihre eigene Weisheit den Lobern vor. Wenn eine ſolche Schrift anerkannt wird, ſo iſt ein ſolcher froh, wenn nicht, dann traurig. So ſind ſie alſo wirklich große Bewunderer dieſes Geſchäfts. Und wenn ein Lycurg, Solon, Darius, unſterbliche Redner (Ordner) ihres Staates werden, ſo halten die Mitlebenden und Nachkommenden ſie für göttlich. Das Redenſchreiben ſelbſt iſt alſo nicht unrühmlich, ſondern nur, wenn nicht ſchön geredet und geſchrieben wird.

Welches iſt aber nun die Art, ſchön zu ſchreiben, ſei es in einer Staatsſchrift oder einer andern, in Verſen, oder in Proſa? Das wollen ſie unterſuchen und nicht jetzt in der
(259) Mittagshitze träge ruhen. Die Cicaden, die über ihren Häuptern ſingen, würden ſich deſſen freuen und ihnen die eigenen, von den Göttern empfangenen Gaben mittheilen. Sie ſollen nämlich urſprünglich Menſchen geweſen ſein, zur Zeit, wo die Muſen noch nicht waren. Als dieſe aber geboren worden, wären welche von jenen von deren Geſang ſo entzückt geweſen, daß ſie ſingend Speiſe und Trank vergaßen und ſtarben. Aus dieſen wären nun die Cicaden entſtanden, mit der Gabe, ohne Nahrung zu leben und zu ſingen, nach dem Tode aber zu den Muſen zu kommen und dieſen zu verkündigen, wer jede von ihnen verehrt. Der Terpſichore dienen die in Chorgeſängen, der Erato jene in Liebesliedern, und jedes in ihrer eigenthümlichen Verehrung. Der Kalliope und Urania, die vorzüglich über den Himmel und über göttliche wie menſchliche Reden geſetzt ſind, gehören die philoſophiſch Lebenden an, die dieſe Art der Muſik lieben. — Nun aber wenden ſie ſich zu der Unterſuchung ſelbſt. Zuerſt muß der, welcher gut und ſchön reden will, die richtige Kenntniß (διανοιαν) von dem beſitzen, worüber er

(260) sprechen will. Der Meinung sind freilich die Sophisten nicht, sondern der Redner brauche nicht zu wissen, was wahrhaft gerecht ist, nur was dem Volke so scheint, und so auch in Hinsicht des Guten und Schönen; denn darauf gründete sich das Ueberreden, nicht auf die Wahrheit. Das wäre aber dem ähnlich, wie wenn Einer ein Pferd zum Kriege sich anschaffen wollte, kennte aber die Pferde nicht, nur so viel wissend, daß sie lange Ohren hätten, und kaufte dann einen Esel, den sehr preisend. So auch wenn ein Redner, unwissend über das Gute und Schlechte, in einem eben so beschaffenen Staate, ein Uebel als ein Gutes anpreisen wollte, und dazu das Volk überredete: was für Frucht würde das bringen? Die wahre Kunst der Rede fordert aber, daß Jeder, der sich ihrer bedienen will, erst die Wahrheit erkennt. Durch diese allein wird er freilich auch nichts ausrichten, es muß die Kunst zum Ueberreden noch hinzukommen. Als Kunst muß man sie gelten lassen und nicht, wie einige Denker behaupten, sie für lügnerisch halten und sagen, sie sei keine Kunst, sondern kunstlose Fertigkeit (d. h. ohne Begriffe und Gesetze und Ueberlegung, bloße Uebung im Reden). Der Lacedämonier sagt: „eine echte Kunst, ohne Verbindung mit der Wahrheit, gebe es nicht, noch werde es jemals eine ge-
(261) ben.“ — Wer nicht hinlänglich philosophirt, wird auch über nichts hinlänglich reden. Denn die Redekunst im Allgemeinen ist eine Seelenführung durch Worte, nicht bloß in den Gerichtshöfen und öffentlichen Versammlungen, sondern auch in häuslichen, in großen, wie in kleinen Dingen. — Phädros weiß nur von einer öffentlichen Redekunst; Sokr. unterläßt es jetzt, auch die andern Arten ihm deutlich zu machen. In den Reden vor Gericht streitet man sich aber doch um das, was Recht und Unrecht ist? Wer hier nach Kunst verfährt, wird bewirken, daß dieselbe Sache bald als Recht und bald als Unrecht erscheint (so wie er es eben will); so auch in Volksversammlungen. Nicht minder weiß — in jenen andern Arten der Redekunst — auch der Eleate durch Kunst zu bewirken, daß dem Hörer dasselbe als ähnlich und unähnlich, Eins und Vieles, ruhig und bewegt erscheint. Also überall ist es eine Kunst, Jedes dem Andern ähnlich zu machen. Diese Täuschung wird leichter bei dem bewirkt, was
(262) weniger von einander unterschieden ist. Daher führt man durch allmähliche Uebergänge leichter zum Gegentheil hinüber, als wenn man große Schritte macht, (man birgt den Trug

werden mußte. Eros wird dann gebeten, das Vorige zu verzeihen und dem Sokrates die verliehene Kunst der Liebe zu lassen, und daß er noch mehr, als jetzt, von den Schönen geehrt werde. — Phädros ist entzückt von der Rede und meint Lysias würde ihm nur gewöhnlich erscheinen, wenn er dem etwas gegenüberstellen wollte. Auch hätte diesen ein Staatsmann neulich als einen Redenschreiber geschmäht. Vielleicht würde er sich nun des Redenschreibens enthalten. — Daran zweifelt Sokrates. Diese Staatsmänner sind aber auch Redenschreiber in ihren Staatsschriften, und besonders
(258) bemüht, anzugeben, wer sie gelobt hat, wie: „Es hat dem Rathe, oder dem Volke, oder beiden gefallen, u. s. w." und dann tragen sie ihre eigene Weisheit den Lobern vor. Wenn eine solche Schrift anerkannt wird, so ist ein solcher froh, wenn nicht, dann traurig. So sind sie also wirklich große Bewunderer dieses Geschäfts. Und wenn ein Lycurg, Solon, Darius, unsterbliche Redner (Ordner) ihres Staates werden, so halten die Mitlebenden und Nachkommenden sie für göttlich. Das Redenschreiben selbst ist also nicht unrühmlich, sondern nur, wenn nicht schön geredet und geschrieben wird.

Welches ist aber nun die Art, schön zu schreiben, sei es in einer Staatsschrift oder einer andern, in Versen, oder in Prosa? Das wollen sie untersuchen und nicht jetzt in der
(259) Mittagshitze träge ruhen. Die Cicaden, die über ihren Häuptern singen, würden sich dessen freuen und ihnen die eigenen, von den Göttern empfangenen Gaben mittheilen. Sie sollen nämlich ursprünglich Menschen gewesen sein, zur Zeit, wo die Musen noch nicht waren. Als diese aber geboren worden, wären welche von jenen von deren Gesang so entzückt gewesen, daß sie singend Speise und Trank vergaßen und starben. Aus diesen wären nun die Cicaden entstanden, mit der Gabe, ohne Nahrung zu leben und zu singen, nach dem Tode aber zu den Musen zu kommen und diesen zu verkündigen, wer jede von ihnen verehrt. Der Terpsichore dienen die in Chorgesängen, der Erato jene in Liebesliedern, und jedes in ihrer eigenthümlichen Verehrung. Der Kalliope und Urania, die vorzüglich über den Himmel und über göttliche wie menschliche Reden gesetzt sind, gehören die philosophisch Lebenden an, die diese Art der Musik lieben. — Nun aber wenden sie sich zu der Untersuchung selbst. Zuerst muß der, welcher gut und schön reden will, die richtige Kenntniß (διανοιαν) von dem besitzen, worüber er

(260) sprechen will. Der Meinung sind freilich die Sophisten nicht, sondern der Redner brauche nicht zu wissen, was wahrhaft gerecht ist, nur was dem Volke so scheint, und so auch in Hinsicht des Guten und Schönen; denn darauf gründete sich das Ueberreden, nicht auf die Wahrheit. Das wäre aber dem ähnlich, wie wenn Einer ein Pferd zum Kriege sich anschaffen wollte, kennte aber die Pferde nicht, nur so viel wissend, daß sie lange Ohren hätten, und kaufte dann einen Esel, den sehr preisend. So auch wenn ein Redner, unwissend über das Gute und Schlechte, in einem eben so beschaffenen Staate, ein Uebel als ein Gutes anpreisen wollte, und dazu das Volk überredete: was für Frucht würde das bringen? Die wahre Kunst der Rede fordert aber, daß Jeder, der sich ihrer bedienen will, erst die Wahrheit erkennt. Durch diese allein wird er freilich auch nichts ausrichten, es muß die Kunst zum Ueberreden noch hinzukommen. Als Kunst muß man sie gelten lassen und nicht, wie einige Denker behaupten, sie für lügnerisch halten und sagen, sie sei keine Kunst, sondern kunstlose Fertigkeit (d. h. ohne Begriffe und Gesetze und Ueberlegung, bloße Uebung im Reden). Der Lacedämonier sagt: „eine echte Kunst, ohne Verbindung mit der Wahrheit, gebe es nicht, noch werde es jemals eine ge-
(261) ben.“ — Wer nicht hinlänglich philosophirt, wird auch über nichts hinlänglich reden. Denn die Redekunst im Allgemeinen ist eine Seelenführung durch Worte, nicht bloß in den Gerichtshöfen und öffentlichen Versammlungen, sondern auch in häuslichen, in großen, wie in kleinen Dingen. — Phädros weiß nur von einer öffentlichen Redekunst; Sokr. unterläßt es jetzt, auch die andern Arten ihm deutlich zu machen. In den Reden vor Gericht streitet man sich aber doch um das, was Recht und Unrecht ist? Wer hier nach Kunst verfährt, wird bewirken, daß dieselbe Sache bald als Recht und bald als Unrecht erscheint (so wie er es eben will); so auch in Volksversammlungen. Nicht minder weiß — in jenen andern Arten der Redekunst — auch der Eleate durch Kunst zu bewirken, daß dem Hörer dasselbe als ähnlich und unähnlich, Eins und Vieles, ruhig und bewegt erscheint. Also überall ist es eine Kunst, Jedes dem Andern ähnlich zu machen. Diese Täuschung wird leichter bei dem bewirkt, was
(262) weniger von einander unterschieden ist. Daher führt man durch allmähliche Uebergänge leichter zum Gegentheil hinüber, als wenn man große Schritte macht, (man birgt den Trug

beſſer, wenn man nach und nach, durch kleine Aehnlichkeiten, zum Gegenſatze hinführt, ſo daß man zuletzt beide Theile als daſſelbe erſcheinen läßt, als wenn man große Unterſchiede zu escamotiren ſucht). Wer alſo Andere täuſchen und nicht ſelbſt getäuſcht ſein will, muß die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge kennen, folglich die wahre Beſchaffenheit derſelben. Wer demnach die Wahrheit nicht kennt, wird eine ſehr lächerliche Redekunſt üben. Jetzt wollen ſie an dem Beiſpiele (dem Concreten) von Lyſias' Rede das zeigen, was ſie bisher in dieſer nackten (abſtracten) Beſprechung ermittelt haben. Zu dem Zwecke muß Phädros den Anfang jener Rede wieder vorleſen: „In Hinſicht meiner Angelegenheiten biſt du nun unterrichtet und haſt gehört, wie ich glaube, daß es uns zuträglich ſein wird, wenn es ſo geſchieht. Ich halte dann auch dafür, daß ich das, was ich von dir verlange, darum nicht entbehren werde, weil ich nicht dein Liebhaber bin, denn die Liebhaber gereuet (was ſie Gutes erwieſen, wenn ſie ihre Begierde befriedigt haben, S. 264)." Worin er gefehlt und kunſtlos verfahren, iſt nun zu zeigen. Ueber einige Dinge ſind Alle einſtimmig, wie wenn Einer ſagt „Eiſen, Silber", über andere aber im Streit, wie über „gerecht oder gut", über die allein die Redekunſt täuſchen kann. Der Redner muß dieſe zwei Gattungen alſo zuerſt zu unterſcheiden und von jeder die Merkmale zu erkennen wiſſen, was er auf jeden beſtimmten Fall dann anwendet. So gehört die Liebe zu den ſtreitigen Gegenſtänden, daher Sokrates ſie zu Anfange ſeiner
(264) Rede kunſtgemäß erklärte. — (Der Anfang von Lyſias' Rede wieder vorgeleſen.) — Des Lyſias' Rede dagegen fängt damit an, womit ſie hätte enden können. So iſt hier auch alles Uebrige verworren durch einander geworfen, oder ſcheint das Zweite aus irgend einer Nothwendigkeit es zu ſein? Ganz vornehm ſagt er jedes, ſo wie es ihm eben einfällt. Jede Rede muß aber wie ein thieriſcher Körper ſein (organiſch), der alles das, was zu ihm gehört, enthält, ſo daß er nicht ohne Kopf und Füße iſt, und auch die Mitte und die Enden, die zu einander und zum Ganzen paſſend ſind. Des Lyſias' Rede aber iſt dem Epigramm auf den Midas ähnlich, wo es keinen Unterſchied macht, was man zuerſt oder zuletzt lieſt:

„Eherne Jungfrau bin ich, auf Midas Grabe nun lieg' ich;
Während das Waſſer noch fließt und ragende Bäume noch blühen,
Weilend allhier bei dieſem ſo viel beweineten Denkmal,
Künd' ich dem Wanderer an, daß Midas begraben allhier iſt."

VII. Dagegen wird an den *beiden Reden des Sokrates* nachgewiesen, wie sie, das Entgegengesetzte behauptend, doch von *einem* Begriffe ausgingen, und das, was das Erste und Nothwendige ist, thaten: den *gemeinsamen Begriff* aus dem Vielen abstrahirend und in Eins zusammenfassend, die Liebe *erklärten* und sodann wieder logisch *eintheilten*. Dies Verfahren nennt Sokrates *Dialektik*.

(265) Uebergegangen wird nun zu den beiden Reden des Sokrates, die etwas in der Redekunst Beachtenswerthes enthalten, indem sie Entgegengesetztes behaupteten. Sie gingen von den verschiedenen Arten des Wahnsinns aus, wovon die eine eine Krankheit, die andere eine von Gott bewirkte Veränderung des gewöhnlichen Zustandes ist und sich in vier Theile scheidet (S. 244 fl.), wovon die Liebe als der beste erklärt wurde. Indem die Wirkung der Liebe geschildert wurde, ward vielleicht Einiges richtig getroffen, vielleicht auf anderswohin abgeschweift und so eine nicht überall unglaubliche Rede mit einem mythischen Hymnus gemischt. Dann ging es vom Tadel zum Lobe über. Alles scheint aber in Wahrheit nur kindisches Spiel, jedoch wenn man die zwei Verfahrungsarten, welche dort zufällig angewandt wurden, vermöge der Kunst anzuwenden weiß, so ist das von Werth. Nämlich erst *die*, wo das vielfach Zerstreute in eine Idee zusammengefaßt wird (aus dem Vielen und Concreten der Begriff abstrahirt), damit durch die *Erklärung*, worüber man belehren will, Jedes deutlich gemacht wird, wie hier von Eros erklärt wurde, *was er ist*; möchte es nun gut oder schlecht gelungen sein. Dadurch aber wurde die Rede deutlich und in sich selbst übereinstimmend. (Vergl. S. 249 über Begriffe). — Das Zweite ist, wiederum den Begriffen gemäß (*κατ' εἰδη*) den Gegenstand nach der Natur seiner Glieder *einzutheilen* (*τεμνειν*, zu zerlegen) und nicht wie ein schlechter Koch die Theile zu zerbrechen, sondern so, wie die beiden letzten Reden es thaten, daß sie als einen gemeinschaftlichen Begriff das Beraubtsein des Verstandes (den Wahnsinn) annahmen, sodann diesen Begriff — ähnlich wie im Körper aus Einem zwei gleichnamige Glieder hervorwachsen,
(266) das rechte und linke genannt, wie Beine, Arme, — auch in einen rechten und linken eintheilten. Dann fuhr die eine der Reden fort, den linken Wahnsinn zu theilen, bis sie einen

linken Eros antraf, den sie mit Recht tadelte; worauf die andere den rechten Theil des Wahnsinnes eben so behandelte, und den Eros, jenem linken dem Namen nach zwar gleich, aber als einen göttlichen (rechten) fand und pries. — Sokrates erklärt, selbst ein Freund solcher Gliederungen und jener Zusammenfassungen zu sein, um denken und reden zu können; wenn er aber glaubt, daß ein Anderer vermag, das zu erblikken, was Eins ist und in Vieles sich entfaltet hat, so folge er dem, wie göttlichen Fußtapfen, und nenne jene bis jetzt Dialektiker, ob nun mit Recht oder Unrecht, mag Gott wissen.

VIII. Die Sophisten dagegen halten allerlei Nebendinge, Hülfsmittel und Vorkenntnisse, für die Redekunst selbst.

Lysias und andere Redner sind dessen, was Sokrates fordert, nicht kundig. Was diese, ohne dergleichen, für ihre Kunst halten, folgt nun. Dazu gehört, wie der Eingang sein soll; dann die Erzählung und die Zeugnisse, drittens die Beweise, viertens die Wahrscheinlichkeiten, nebst der Beglaubigung und Nebenbeglaubigung, die Theodorus lehrt. Ferner die Widerlegung und Nebenwiderlegung. Oder die
(267) Vorandeutung und das Nebenlob des Euenos, der sogar den Nebenschimpf für's Gedächtniß in Verse gebracht hat. Und Tisias und Gorgias sind nicht zu vergessen, die das Scheinbare entdeckten, was über das Wahre gehe und mehr zu schätzen sei, wodurch sie das Kleine groß und das Große klein machen können. Die Neues auf alte, und Altes auf neue Art behandeln, und die kurze und die lange Rede erfanden. Prodikos dagegen rühmt sich, daß er statt dieser die mäßigen Sätze allein erfunden habe. Polos fügte hinzu: die Verdoppelung der Wörter, die weisen Sprüche (Gnomen), und die bildliche Redeweise, mit dem Wohlklange, den Lycamnios ihm schenkte. Protagoras hat das Richtigsprechen und vieles andere Schöne. Der Chalkedonier (Thrasymachus) brachte die kläglichen, rührenden, erregenden Reden u. s. w. Ueber den Schluß aber sind sie alle einig, daß hier Alles kurz zusammengefaßt werden müsse, was besprochen worden. Sie bringen durch diese Mittel allerdings eine starke Wirkung
(268) auf das Volk hervor, aber es ist doch nur ein sehr loses Gewebe. Wenn Einer zum Arzt Eryximachos sagen wollte: er verstände zu erwärmen, brechen zu machen, abzuführen u. s. w., so würde dieser fragen, ob er auch wisse, wann, wo und wie viel das anzuwenden sei? wenn jener das aber

nicht verſtände, ſo würde Eryximachos ihn für verrückt halten, wenn er ſich für einen Arzt ausgäbe. Oder wenn Einer zum Sophokles oder Euripides käme und ſich rühmte, Reden, lang, kurz, rührend u. ſ. w. machen zu können und meinte, die tragiſche Kunſt ſo lehren zu können, ſo würde er ausgelacht werden, da dieſe doch in der Zuſammenſetzung davon beſteht, ſo, wie es den Theilen unter einander und zum Ganzen gebührt. Oder wer zum Tonkünſtler käme und ſich für einen der Harmonie Kundigen hielte, weil er eine Saite hoch und tief anzuſchlagen vermöchte, ſo würde dieſer ihm ſagen: Freilich muß man auch das wiſſen, es ſind Vorkenntniſſe, die zur Harmonie gehören, aber durch dieſe beſitzt man die
(269) Kunſt der Harmonie ſelbſt nicht; wie denn auch Aehnliches jene Andern ſagen würden.

Was würde aber der ſüßſtimmige Adraſtos (als Redner der Vorzeit) oder auch Perikles zu dieſen Kunſtſtücken ſagen? Etwa: „man muß mit dieſen Nachſicht haben, die ſich auf das Dialektiſche nicht verſtehen, wenn ſie die Redekunſt zu erklären nicht im Stande ſind und dieſe vorausgehenden Elementar-Kenntniſſe beſitzend, ſich für Redner halten und dieſe Kunſt lehren, wo ſie aber jenes Einzelne zur Ueberredung anzuwenden und das Ganze zuſammen zu fügen, den Schülern ſelbſt überlaſſen.“

IX. Nach Sokrates gehört dazu, um die Redekunſt vollkommen zu beſitzen: Anlage, Wiſſen und Uebung. Tiefere Kenntniß der Natur ſei nöthig, und zunächſt die der Seele. Die Arten der Reden und die Arten der Seelen müſſen einander angepaßt werden, ſo wie alle Hülfsmittel der Ueberredung nach Zeit und Ort anzuwenden ſind. Die Sophiſten machen es ſich aber leichter, ſie fragen nicht nach dem Wahren und Rechten, ſondern nur nach dem Glaublichen und Scheinbaren.

Sokrates ſoll nun aber ſagen, wie und woher man zu der wahren Redekunſt gelangen könne. Er ſagt: um ein vollkommener Redner zu werden, wird, wie überall ſonſt, nothwendig ſein, daß ſich in ihm vereint findet: redneriſche Natur (Anlagen), Erkenntniß und Uebung. Sofern etwas von dieſen fehlt, ſo weit wird er nur Mangelhaftes leiſten. Perikles möchte von allen der vollkommenſte Redner geweſen ſein. Alle große Künſte bedürfen nämlich tief-

(270) ſinniger und überirdiſcher Forſchungen*) in Beziehung auf die Natur, denn davon ſcheint das Hochredneriſche und überall Vollendete auszugehen, was ſich Perikles noch zu ſeinen Naturgaben hinzu gewann. Dies erlangte er aus dem Umgange mit Anaxagoras, der über dergleichen und über die Natur der Vernunft und Unvernunft viel verhandelte, wovon er das Nützliche in die Redekunſt herüber nahm. Es hat aber mit der Redekunſt, wie mit der Heilkunſt, gleiche Bewandtniß. In dieſer muß man die Natur des Leibes, in jener die der Seele erkennen, wenn man beiden das Dienliche zuführen will; und die Seele kann man nicht richtig begreifen, ohne das Ganze der Natur, wie nicht einmal den Körper ohne daſſelbe (vergl. „Charmides" S. 156). Ueber die Natur aber ſagt Hippokrates und auch das wahre Denken (λογος): man müſſe ſo über Jedes in ihr nachforſchen, daß man zuerſt beachtet, ob es einfach oder vielartig iſt; dann das Einfache, welche Kraft es hat, zu wirken oder etwas zu leiden; wenn es aber viele Arten hat, dieſe aufzählen und mit jeder beſonders eben ſo, wie mit dem Einen,
(271) verfahren. So muß der Redner mit der Seele verfahren und zuerſt ſehen, ob die Seele eins und überall gleich iſt, oder ob ſie, wie die Geſtalt des Körpers, vielartig iſt; zweitens was ſie ihrer Natur nach wirkt oder leidet; drittens müſſen die Gattungen der Reden und der Seelen auseinander geſondert, ſo wie alle Urſachen aufgefunden, und jedes jedem anzupaſſen gelehrt werden, ſo daß jede Art der Seelen durch die entſprechenden Reden und Urſachen überredet wird. Die jetzigen Redner verbergen aber dieſe Kunſt, während ſie dieſelbe gewiß beſitzen (ironiſch). Näher jenes Verfahren angebend, wird behauptet, daß, da das Vermögen der Rede eine Seelenleitung iſt (ſ. S. 261), dann zu erforſchen iſt: wie vieler Arten die Seele ſei (die Eigenthümlichkeit der Menſchen); für jede giebt es die entſprechenden Reden und durch beſtimmte Urſachen iſt jede Art der Menſchen zu überreden. Dies iſt nicht blos ſo im Allgemeinen zu wiſſen, ſondern im Leben und im beſon-

*) Hier durch ἀδολεσχια und μετεωρολογια ausgedrückt, ſind im Munde des Sokr. zweideutige Worte, die auch ironiſch leeres Geſchwätz bezeichnen, aber dies nicht nothwendig und nicht immer bedeuten; es iſt „naturphiloſophiſche Speculation," im guten und böſen Sinne gemeint.

dern Falle die (individuelle) Natur des Menschen zu erken-
(272) nen, welche die bestimmten Reden bedarf. Auch ist die Zeit zu kennen, wann zu reden und wann zu schweigen ist, wo die gedrängten, die rührenden Stellen, oder die Verstärkungen anzubringen sind. Dann nur wird einer schön reden, sonst nicht. Dies ist freilich sehr schwer und die Sophisten wählen einen kürzern Weg. Sie sagen, es sei Alles nicht so ernstlich zu nehmen und weit auszuholen, es bedürfe auch gar nicht der Einsicht davon, was gerecht und gut ist u. s. w. wie schon gesagt worden (S. 260), warum man sich in den Gerichten auch gar nicht kümmere, sondern nur um das Glaubliche und Scheinbare; auch nicht das wirklich Geschehene brauche man zu sagen, wenn es nicht den Schein für sich hat. So, als Beispiel dafür dienend, sprach Tisias:
(273) „wenn ein Schwacher, aber Muthiger, einen Starken, aber Feigen, beraubt, müsse keiner vor Gericht die Wahrheit sagen, sondern der Feige müsse sich hüten zu gestehn, daß er von jenem allein bezwungen worden, und der Muthige dagegen behaupten, daß sie allein waren, er aber als ein Schwächerer jenen doch nicht habe berauben können. Der Feige würde dann auf eine neue Lüge sinnen und sein Gegner der begegnen." —

Solchen Erfindern verborgener Künste wäre aber doch in Erinnerung zu bringen, daß das Scheinbare der Menge aus der Aehnlichkeit mit dem Wahren entsteht, und, wie vorher (S. 262) gezeigt worden, wird der es am besten vermögen, der die Wahrheit kennt. Nur wer nach der vorher angegebenen Weise die Redekunst übt, was freilich ein Schweres ist, wird kunstreich reden, und auch nicht, um den Menschen gefällig zu sein, muß, wer Vernunft hat, reden wollen, sondern so wie es den Göttern, den guten und hohen Gebietern, lieb
(274) ist, (d. i. der Wahrheit und des Guten wegen).

X. Die Angemessenheit und der Werth der schriftlichen und der mündlichen Reden, wird endlich noch angegeben, durch eine Mythe vom Theuth, als Erfinder der Schrift eingeleitet. Die Schrift schwächt das Gedächtniß und dient nur der Erinnerung; die mündliche Rede — das philosophische Gespräch — allein ermittelt und lehrt die Wahrheit wirklich.

Nachdem nun hinlänglich vom kunstmäßigen und unkünstlichen Reden gehandelt worden, so werde noch das Ange-

messene (oder Zweckdienliche, εὐχρεστεία) und das Unangemessene betrachtet. Eine Sage nun (vom Platon erfunden) soll zeigen, wie man gottgefällig das Reden behandelt. „Einer der alten ägyptischen Götter war Theuth, der die Rechenkunst und vieles Andere erfand, darunter auch die Buchstabenschrift. Damals herrschte über ganz Aegypten Thamus, welchen die Griechen Ammon nennen. Diesem theilte Theuth seine Entdeckungen mit, über welche Ammon sein Urtheil, ihres Werthes wegen, fällte. Der Eine, meint er, erfände, und der Andere sei da, um es zu beurtheilen; (was ein schöpferischer Geist erfinnt, erfindet, muß dann die denkende Vernunft prüfen, beurtheilen; dies sind verschiedene Thätigkeiten). Ueber die Buchstaben aber sagte er, auf die Aeußerung des Theuth, daß solche die Aegypter weiser und gedächtnißstärker machen werden: „Du sagst gerade das Gegentheil (275) von dem, was sie bewirken werden. Im Vertrauen auf die Zeichen, werden sie sich nicht bemühen die Dinge lebendig im Gedächtnisse zu bewahren. Nicht für das Gedächtniß, sondern nur für die Erinnerung ist diese Erfindung gut. Auch von der Weisheit vermag sie nur eine Meinung, nicht die Wahrheit selbst, zu geben. Denn die durch Schriften so Vieles gelernt haben, ohne (mündliche) Unterweisung, die werden sich dadurch schon weise dünken, während sie größtentheils es nicht sind." — Da Phädros diesem, als einer Dichtung des Sokrates, nicht großes Vertrauen zu schenken scheint, so meint Sokrates: „Auch die Eichen in Dodona sollen prophetisch gesprochen haben; dem Phädros scheine es aber darauf nur anzukommen: wer etwas sagt, und woher er sei, nicht aber darauf sehe er, ob es sich etwa so oder anders verhalte. Es verhält sich aber mit den Buchstaben, wie gesagt worden, und der ist einfältig, der durch eine geschriebene Kunstlehre etwas erreichen will und glaubt, geschriebene Reden seien zu sonst etwas gut, als sich daran zu erinnern, was man schon vorher gewußt hat. Die Schriften sind wie Bilder; sie stellen etwas dar, fragt man sie aber darüber, so wissen sie nichts zu antworten, noch auch (276) sich zu vertheidigen, wenn sie angegriffen werden. Eine verwandte und bessere Art aber ist die lebendige Rede, die mit Einsicht in des Hörenden Seele geschrieben wird. — Es kommt jedoch bei der Erlangung und Ausübung dieser Kunst nicht auf eine Treibhausgeburt an, sondern naturgemäß und allmählich muß es zur Reife kommen. Jenes ist nur ein

Spiel; der Ernſt aber bedient ſich der Dialektik, wählt ſich
(277) eine angemeſſene Seele und ſäet mit Einſicht Reden, die geſunde Früchte in ihr bringen.

XI. Zum Schluſſe werden die beſprochenen Sätze kurz wiederholt. Wer darnach richtig verfährt, iſt ein Weisheitsfreund zu nennen. — Endlich wird noch vom Iſokrates vorausgeſagt, daß er einſt alle Redenſchreiber übertreffen werde.

Hinlänglich iſt nun, über Lyſias und über die kunſtgemäßen Reden geſprochen und kurz wird das Verhandelte zuſammengefaßt. „Zuerſt iſt der wahre Begriff des Gegenſtandes anzugeben — dieſer zu erklären, — dann wiederum muß er nach ſeinen Arten (in ihm enthaltenen Begriffen) bis auf das untheilbare Einzelne zerlegt (eingetheilt) werden; ferner, die Natur der Seele erkennend, und für jede Eigenthümlichkeit die angemeſſene Art der Rede auffindend, iſt die Rede ſo zu ordnen und auszuſchmücken, daß bunten Seelen auch bunte und wohllautreiche, einfachen aber einfache gehalten werden. Wer aber Reden hält, ohne vom Gerechten und Guten etwas zu wiſſen, dem gereicht es zur Schande. In den Reden iſt ſodann nur Werth und Wirkſamkeit, welche ernſt und auf wichtige Gegenſtände mit richtiger Erkenntniß des Gerechten, Schönen, Guten gerichtet und zur Erinnerung
(278) an das ſchon Erlernte geſchrieben ſind. Daher iſt auch jeder, er mag nun Reden wie Lyſias, oder Gedichte wie Homeros, oder Geſetze wie Solon ſchreiben, dann ein Weiſer zu nennen, wenn er die Wahrheit erkennt und im Stande iſt, in Erörterungen einzugehn, das Geſchriebene aber nur als etwas Schlechteres anſieht. Jemand einen Weiſen zu nennen, iſt etwas Großes und kommt eigentlich Gott allein zu; Menſchen jedoch nur Freunde der Wahrheit (Philoſophen) zu nennen, ſcheint angemeſſener und ſchicklicher. Wer alſo nichts weiter kann, als nur mühſam vielerlei aneinander reihen, den nennt man richtig einen Redenſchreiber, Dichter oder Geſetzgeber, (wenn ſie nicht weitere Rechenſchaft und Erklärung in mündlichen Beſprechungen zu geben vermögen).

Phädros fragt nun, was Sokrates von deſſen Freund, den
(279) Iſokrates halte, worauf dieſer die Vorausſagung von ihm macht, daß er jetzt noch jung, aber ein Freund der Weisheit und von philoſophiſcher Natur, im reiferen Alter alle die übertreffen werde, welche jetzt Reden ſchrieben.

2. Das Gastmahl (Symposium).

Einleitung.

Wie im Phädros ist die Liebe, personificirt als Eros, das Thema; hier wie dort werden Reden darüber gehalten, worauf Philosophisches folgt; dann geht es, in beiden Gesprächen, über zu dem Schönen, was mit dem Wahren und Guten eins ist; aber hier läuft der fernere Weg auseinander. Im Gastmahl nimmt er seine Richtung auf die Ideen hin, zeigt, wie man von den Sinneswahrnehmungen zu Begriffen, und von diesen zu den Ideen aufsteigt, und zwar an dem Beispiele des Schönen.

Einen zweiten Theil des Inhaltes finden wir in der Charakteristik des Sokrates und in der glänzenden Lobrede auf ihn; alles von einem lebendigen dramatischen Bilde umgeben. Alle Standpunkte und Töne erscheinen, Scherz und Ernst wechseln ab, oder verschmelzen sich; Witz, Geist, Tiefe, Mannichfaltigkeit bereiten uns in ihrem Vereine ein Festmahl, wie man wohl sonst ein ähnliches der Art schwerlich wo antreffen wird.

Unter den Redenden spricht Phädros in rhetorischer Weise, den wir aus dem nach ihm benannten Gespräche, als Bewunderer des Lysias, eines Schülers des Gorgias, kennen. Er rühmt den Gott als Bringer alles Guten und die großen und herrlichen Wirkungen der Knabenliebe. — Pausanias behandelt den Gegenstand mehr in sophistisch-philosophischer Weise. Er beginnt mit der Eintheilung in zwei Arten der Liebe: der edlen und gemeinen, bringt jene in Verbindung mit der Philosophie und zeigt das Wesen und den

Nutzen der rechten Knabenliebe. — Der Arzt Eryximachus faßt die zwei Eros als Naturphilosoph auf. Einer ist das Vernünftige, der andere der rohe Naturtrieb. Alle Gegensätze, als Feindseliges, Auseinanderstrebendes, bringt die rechte Liebe in Einheit und Harmonie und benutzt alles in rechter und maßhaltiger Weise. Aristophanes, als komischer Dichter und Philosophenfeind, ersinnt eine Mythe von den Doppeltmenschen, die getheilt dann wieder sich nach einander sehnten. In seinem Spott und Bilde birgt sich der Gedanke, daß ursprünglich Geeintes oder Verwandtes, hier getrennt, sich sucht, was Liebe heißt. — Agathon, als tragischer Dichter und Philosoph ist Freund des Sokrates, aber mehr noch des Gorgias. Ein Gemisch aus Scherz und Ernst, sagt er, sei seine Rede. Nicht die Wirkungen, sondern den Eros selbst will er loben. Er nennt ihn den schönsten und besten der Götter, der alle Tugenden besitzt, und uns zu allem Guten führt.

Dies war der rednerische Theil des Werkes; jetzt (Nr. III. S. 199) beginnt der dialektische. Erst zeigt Sokrates dem Agathon, daß Eros nicht schön sein könne, wobei sich der Gedanke zu Grunde legt: daß die Liebe nichts für sich, kein Objectives ist, kein Gott, als menschenähnliches Wesen, — wie alle Götter nur Symbole, personificirte Begriffe sind, — sondern die Liebe nur ein Subjectives, ein Gefühl ist, ein Verlangen nach Etwas, und die rechte das Verlangen nach dem Wahren, Guten, Gerechten, Schönen. — Wenn Sokrates nun von der Diotima über die Liebe belehrt sein will, — wie er öfters von weisen Frauen spricht, — so liegt darin, daß er hierdurch das Mittel findet, philosophisch Wahres, als seine eigene Ueberzeugung, gemischt mit Fremdem, Poetischem oder Sophistischem, vorzutragen. Zu diesem gehört besonders, was von der Entstehung des Eros, seinen Eigenschaften und von der Unsterblichkeit beim Gebären im Schönen gesagt wird, was er selbst auch deutlich, als letzterer Art, dadurch bezeichnet, daß er die Diotima (S. 208) sagen läßt, den rechten Sophi-

sten gleich: „glaube das nur zuverlässig", d. h. ohne es zu begreifen und mit voller klarer Ueberzeugung ihm beizustimmen. Aber das Letzte (Nr. 4. S. 210) ist dann wieder Platons wirkliche Lehre: „wie man zu den Ideen gelangt." Diese gehen über die Begriffe hinaus, ergänzen sie; fügen ihnen noch das Höchste und Letzte hinzu, sie zugleich alle in sich befassend. So aber sind sie nicht als Erkenntniß, mit ihrem Grunde, ihrer Wurzel, rein und bestimmt auszusprechen; es sind „Schauungen", innerliche, unmittelbare, ein dunkeles, aber mächtiges Gefühl, oder nach Platons Ausdruck, „richtige Meinungen." So wenig sie sich irgend in den Erscheinungen vollständig offenbaren, die aber immer etwas von ihnen an sich haben und ausdrücken, eben so wenig sind sie in Worten vollkommen auszusprechen. Sie wirken jedoch bei unserem Erkennen, Urtheilen und Handeln, Schaffen mit, uns selbst unbewußt. Wer spräche auch nicht von seinen Ideen!

Die Lobrede auf Sokrates zum Schluß (Nr. IV.) beruht auf Thatsachen und ist somit wahr, wenngleich im Ausdrucke von der begeisterten Liebe Platons, zwar nicht mit falschen, aber doch mit sehr glänzenden Farben geschmückt. Daß ihm Niemand zu vergleichen war und ist, bleibt gewiß; er steht in Wahrheit einzig da; nur von Einem ist er in der Reinheit und Größe des Charakters, wie in dem Opfer für die Wahrheit zum Heile der Menschheit, übertroffen worden. Der Giftbecher und das Kreuz sind in ihrem Maße für das Schmerzliche des Todes, auch das Maß für die Bedeutung und Größe der That.

Das Gastmahl des Xenophon zeigt den Sokrates mehr in der äußern Hülle, wie es hier im Gleichnisse heißt; das innere, das Götterbild, erschließt es nicht, wie auch sonst das, was er verborgen und sich selbst unbewußt, an höherer Wahrheit, an Ideen in sich trug, bei dem treuen Nacherzähler seiner Worte nicht enthüllt wird. Zwar war dies innere Gold nicht so gerade wie Platon es uns vorzeigt. Aber waren

des Sokrates Ideen auch nicht genau den platoniſchen gleich, ſo waren ſie ihnen doch, wie beide zuſammen der reinen Wahrheit, ſehr verwandt. Denn, ohne tiefere Begriffe und Ideen, hätte Sokrates ſeine gelegentlichen Anwendungen, ſeine ſo richtigen und verſtändigen Reden und Begriffe, ſo wie ſeine ungewöhnlichen Handlungen, nicht können in die Erſcheinungen treten laſſen. Wie gewöhnlich und ſchlicht das Reden und Thun des Mannes auch angeſehen werden mag: eine helle Sonne leuchtete in ſeinem Innern, die ihre reinen, wenn auch durch das Wirkliche und Trübe matteren, Strahlen hindurch ſchimmern ließ.

Analyſe.

Appollodor erzählt, was er vom Ariſtodemos gehört hat.

(Agathon. Phädros. Pauſanias. Eryximachos. Ariſtophanes. Sokrates, — Diotima redend eingeführt. — Alcibiades.)

I. Dramatiſche Einleitung. Nachdem der Urſprung des Berichtes erzählt worden, wird die Geſellſchaft und der Anlaß zu den Reden vorgeführt.

(172) Von den Freunden befragt, erzählt Apollodorus, was er einſt ſchon, auf das Erſuchen des Glaukon, über die Geſpräche beim Mahle des Agathon dieſem mitgetheilt, und er ſelbſt wieder nur gehört hatte. Jener glaubte irrig, das Gaſtmahl habe kürzlich erſt ſtattgefunden. Es iſt aber lange her, und Apollod. genießt noch nicht ſeit drei Jahren Sokra-
(173) tes Umgang, der ihn erſt aus der Irre auf den rechten Weg gebracht hat. Als er noch ein Kind war, gab Agathon jenes Feſtmahl, nachdem er mit ſeiner erſten Tragödie geſiegt hatte. Dem Apollod. erzählte Ariſtodemos davon, der dabei und einer der eifrigſten Verehrer des Sokrates war.

Diesen selbst befragte Apollod. sodann über das Erzählte öfters, und Sokr. bestätigte es vollkommen.

Er berichtet nun, von Anfang an, des Aristod. Erzählung.
(174) Dieser begegnete dem Sok. ungewöhnlich geschmückt und hört von ihm, daß er zum Gastmahle des Agathon gehe; aufgefordert begleitet er ihn dahin. Unterwegs blieb Sok. zurück und hieß ihn nur erst allein hingehn. Agathon nahm ihn freundlich auf und eben war das Mahl zu beginnen bereit. —
(175) Sokrates war indeß in den Vorhof eines Nachbars getreten und, als ein Sclave ihn gerufen, nicht gekommen. Man ließ ihn dort ruhig sinnend, wie es seine Art war, (s. unten S. 220). Sie fingen nun an zu speisen; Sok. kam, als das halbe Mahl schon vorüber war, und erhielt seinen Platz neben Agathon. Er soll die eben ersonnene Weisheit mittheilen, schlägt aber die seinige gering gegen die des Agathon an, da dieser sie kürzlich vor mehr als 30,000 Menschen
(176) offenbart habe, (in seiner Tragödie). — Nachdem nun abgespeist, das Trankopfer gebracht, der Gott besungen worden u. s. w. habe Pausanias gefragt: wie man jetzt am bequemsten trinken möge? und es sei ausgemacht worden, daß jetzt jeder so viel trinken möge, als ihm beliebe, und es nicht auf das Berauschtmachen (wie sonst gewöhnlich) abgesehen sein solle. Der Arzt Eryximachos habe nun vorgeschlagen, daß man die eben eingetretene Flötenspielerin fortschicke, und
(177) sie sich durch Reden unterhielten. Das sei genehm gefunden und ihm auch gestattet worden zu bestimmen, durch welche Reden. Er schlägt dann Reden auf den Eros vor, dadurch vom Phädros veranlaßt, der ihm oft geklagt habe, daß Dichter und Sophisten wohl alles andere, aber diesen Gott selbst nicht würdig gefeiert hätten; sogar auf das Salz habe Einer eine Lobschrift gemacht. Rechtsherum soll nun
(178) Jeder eine Lobrede auf den Eros halten. — Nicht alles, was gesprochen worden, wird nun wiederholt, sondern nur das Beste.

II. Rhetorischer Theil, die verschiedenen über den Eros gehaltenen Reden.

Phädros fängt die Reihe der Reden an. Eros ist unter den Göttern der älteste, denn er hat keine Erzeuger; nach Hesiod sei, nach dem Chaos, die Erde und Eros zuerst gewesen. Er ist Ursache der größten Güter, von denen kein größeres für einen Knaben ist, als einen Liebhaber zu be-

sitzen, und für diesen, als ein Knabe. Nichts darf mehr leiten als die Liebe und sie bewirkt das Gute, denn sie schreckt vom Schlechten durch die Scham ab. Nämlich vor Niemand wird ein Liebhaber sich mehr scheuen, sich schmachvoll und feige zu zeigen, als vor dem Geliebten und es könnte
(179) kein besseres Heer geben, als ein solches, das aus Liebhabern und Geliebten bestände. Für einander sterben sogar wollen die Liebenden, und nicht blos Männer, sondern auch Weiber, wie Alceste beweist. Die Götter selbst ehrten dies, indem ihre Seele aus der Unterwelt zurückkehrte. Dem feigen Orpheus, der durch List hinabstieg, entschwand seine Frau wieder; dagegen der tapfere Achilles, der für Patroklus starb, gelangte
(180) auf die Insel der Seligen. Irrig sagt Aeschylus, daß er der Liebhaber des Patroklus gewesen. Die Götter aber ehren mehr den Geliebten, der sich dem Liebhaber gefällig erweist, als umgekehrt; denn in den Liebhaber ist der Gott selbst eingekehrt."

Nach Andern sprach dann Pausanias: „Nicht so einfach sei Eros zu loben, denn es gebe deren zwei, wie zwei Aphroditen da sind, die ältere, mutterlose, des Himmels Tochter, Urania, und die jüngere, Tochter des Zeus und der Dione, die gemeine genannt. Alle Götter sind zu loben, aber den man sich wählt, über den ist dann (richtig) zu sprechen. Jede Handlung nun ist, an sich, weder gut noch schlecht,
(181) wie jetzt trinken, sprechen; es kommt nur darauf an, wie sie geschieht. So ist auch nicht jede Liebe schön. Die zu schlechten Menschen ist schlecht und gemein, sie geht mehr auf den Leib, als auf die Seele, und geht nur auf Befriedigung des Genusses. Eros, der Sohn der ältern, geht nur auf das männliche Geschlecht, (weil der Vater aus sich nur die Mutter erzeugte); der der jüngern aber auf Männer und Weiber (wegen der zwei Eltern), und ist ausgelassen. Jener treibt nur zu den reiferen Knaben und verbindet für das ganze
(182) Leben. Ein Gesetz müßte dies bestimmen und wehren, freie Weiber zu lieben. Der gemeine Eros ist auch die Veranlassung, daß man es für schmählich hält, wenn der Geliebte dem Liebenden willfährig ist. Das Gesetz wird aber verschieden gegeben. In Elis und Böotien, wo es keine Redekünstler giebt, tadelte solches Niemand; wohl aber bei Andern, wie bei den Joniern und den Barbaren. Diese thuen es wegen der Tyrannen-Herrschaft, die sich durch solche Freundschaft gefährdet glaubt, wie auch das Beispiel des Liebesbundes vom Aristogiton und Harmodius es bewährt. In Athen

ist besseres darüber bestimmt, dies ist aber sehr zusammenge-
(183) setzt und schwer zu verstehen. Vieles darf der Liebhaber thun, was sehr schmählich erachtet würde, wenn es um anderes, als die Gunst, geschähe. Ja es heißt sogar, daß ein gebrochener Liebeseid nicht von den Göttern gestraft werde. Es könnte hier aber als ein Widerspruch erscheinen, daß man es für schön hält, wenn der Geliebte willfährig ist, und doch die Eltern auf alle Weise solches auch wieder zu hindern suchen und tadeln. Der sei jedoch so zu lösen, daß es eben auf jenes ankomme, wie die Handlung geschehe, und also, wenn
(184) sie richtig vollbracht wird, ist sie gut. Eine sorgfältige Prüfung muß einem solchen Verhältnisse vorausgehen. Denn ist es auch sonst schmählich, wie ein Knecht, andern zu dienen, aber in der Tugend ist es schön, und daher ist es nöthig, die Knabenliebe mit der Philosophie und anderen Tugenden in Verbindung zu bringen. Wenn so der Liebhaber den Geliebten zum Rechten, zur Weisheit und Tugend führt, so ist es auch deshalb gekommen, daß hier die Knabenliebe für schön gilt. Es ist dann auch keine Schande für den Liebling, betrogen zu werden, denn wenn er sich hingegeben hat, um tu-
(185) gendhaft zu werden, und doch nachher sich hintergangen und verlassen sieht, so hat er doch immer nach dem Guten gestrebt, was das Schönste ist. Das ist der Sohn der Urania, der dem Staat, wie dem Einzelnen, viel werth ist und den Liebhaber zwingt, große Sorgfalt auf die Tugend des Geliebten zu verwenden. Jeder andere Eros gehört der gemeinen Aphrodite an."

Am Aristophanes war jetzt die Reihe zu sprechen, aber ihn hatte der Schlucken befallen und er übertrug es vorläufig dem Arzt Eryximachos, der ihn erst belehrt, wie er den Schluk-
ken vertreiben könne und dann also spricht: „Ihm scheint,
(186) daß Pausanias seine Rede gut angefangen habe, indem er zwei Eros unterschied, aber mit diesen verhalte es sich doch anders, als er sagte. Aus der Heilkunst wird er beweisen, daß ein doppelter Eros nicht blos in der Seele, sondern in der ganzen Natur waltet. In den Körpern ist das Gesunde und Kranke, jenes das Gute, was man lieben, dies das Schlechte, was man fliehen muß. Die Heilkunst ist dann die Erkenntniß von dem, was der Körper in Hinsicht des Anfüllens und Ausleerens liebt. Sie hat zu bewirken, daß er das, was ihm nutzt, richtig liebt, und wenn es ihm fehlt, ihm einflößt, und daß das Feindseligste in ihm, d. i. die Gegen-

sätze, wie warm und kalt u. A. sich befreunden. Aesculap hat die Kunst dadurch geschaffen, daß er diese Liebe und Einigung bewirkt hat. Aehnliches ist auch in Anderem, so in der
187) Tonkunst, was auch wohl Heraklit damit sagen will: „daß das Eins, auseinander strebend in sich selbst zusammengehen will, wie der Bogen und die Lyra." So wäre es aber Unsinn, daß Auseinanderstrebendes sich selbst einte, wie hoher und tiefer Ton; die Kunst (und die rechte Liebe durch sie) muß die Einigung und Harmonie bewirken; sie ist die Wissenschaft der Liebesverhältnisse in Hinsicht der Harmonie und des Rhythmus. So muß man auch den sittlichen Menschen und denen, die es werden wollen, willfahren. Dieser Eros ist der Muse Urania Sohn, der gemeine der Polymnia, der man sich nur mit Vorsicht nahen muß, um nicht auszuschweifen. So thut auch die Heilkunst in Hinsicht der Genüsse der Kochkunst, daß sie nicht schaden. Beide Eros sind
188) also wohl zu beachten. Auch in den Jahreszeiten mischen sie die Gegensätze des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten. Der Sittsame bringt das Gedeihen. Alles Schädliche geht durch den Schlechten und das Uebermaß hervor. Selbst die Opfer- und Wahrsagekunst beziehn sich auf die rechte Liebe zwischen Göttern und Menschen. Der ganze Eros besitzt alle Gewalt; der gute aber schafft uns die Glückseligkeit."

Aristophanes folgt nun. Nachdem sein Schlucken durch
189) bewirktes Niesen vertrieben worden, so wundert er sich, wie das Geordnete im Körper nach solchem Tumult Verlangen tragen und dadurch wieder hergestellt werden könne. Eryximachos meint, er wolle ihn verspotten, aber möge sich in Acht nehmen, daß er nicht aufpasse, ob seine Rede nicht auch etwas Lächerliches vorbringe. Das will Aristophanes sich gefallen lassen, denn das gehört seiner Muse an: etwas zum Belachen, nur nicht zum Verlachen zu sagen. Dann spricht er: „Wenn die Menschen die Macht des Eros richtig erkennten, so würden sie ihm die größten Opfer und Heiligthümer weihen. Er ist ein Arzt, dessen Heilung die größte Glückseligkeit schafft. Die menschliche Natur, und wie sie früher war, ist jedoch erst kennen zu lernen. Ursprünglich waren drei Geschlechter: das männliche, weibliche und mannweibliche (zwitterhafte), das beide Geschlechter wirklich in sich vereinte. Ferner
190) waren die Menschen der Gestalt nach rund (cylinderartig); sie hatten vier Arme und Beine, zwei Gesichter, vier Ohren, zwei Geschlechtstheile. Sie konnten nach allen Seiten hin ge-

hen, auf das Rad schlagen. Das männliche stammt von der Sonne, das weibliche von der Erde ab, und das beidartige vom Monde, der auch Beiden angehört. Sie waren stark, von hochfahrendem Sinne und bedrohten die Götter selbst. Um sie zu schwächen, wurden sie nun mitten auseinander geschnitten, also aus jedem zwei Menschen gemacht. Das Ge-
(191) sicht wurde umgekehrt, nach dem Schnitte hin und die Haut über diesen zusammengezogen, im Nabel zusammengebunden. Die getrennten Hälften fühlten nun Verlangen nacheinander, umarmten sich und wollten wieder zusammenwachsen. So verharrten sie, bis sie starben. Da verlegte Zeus die Geschlechtstheile nach vorn, wodurch das Zeugen möglich wurde und auch eine Befriedigung bei gleichen Geschlechtern. Die von den Zwittern herstammten, suchten jeder das entgegengesetzte
(192) Geschlecht. Daß sich aber nun so das männliche Geschlecht liebt, ist keine Schmach, sie suchen das gleich Muthige, Mannhafte. Ein Beweis davon ist, daß die Geliebten, wenn sie erwachsen, allein Staatsmänner werden, und sie würden auch später keine Weiber heirathen und Kinder zeugen, wenn es das Gesetz nicht forderte. Wenn sich nun zwei Hälften zusammenfinden, so ergreift sie eine wunderbare Zuneigung. Sie wissen selbst nicht, was sie eigentlich wollen. Nicht ist zu glauben, daß es der Genüsse wegen geschieht; die Seele will etwas Anderes, was sie aber nicht sagen, sondern nur ahnen und empfinden kann. Sie möchten gern wieder Eins werden.
(193) Dies Streben, ein Ganzes zu werden, heißt nun Liebe. Wenn wir uns aber nicht gebührend ferner gegen die Götter betragen und übermüthig werden, so ist zu fürchten, daß sie uns noch einmal theilen und wir dann auf einem Fuße herumhüpfen. Daher sei man fromm und Eros der Führer. — Man solle aber nicht etwa glauben, daß im vorher Gesagten eine Beziehung auf Pausanias und Agathon liege. Allgemein gilt, daß wir durch Liebe glücklich werden."

(194) Da schon so viel Schönes über die Liebe gesprochen worden ist und wenn nun noch erst Agathon sprechen wird, so findet sich Sokrates in großer Besorgniß, wie er reden soll. Agathon werde keine Furcht haben, da er vor so großer Versammlung von der Bühne her kürzlich ohne Scheu seine Rede vorgetragen hat. Auf Agathon's Bemerkung, „daß Einem wenige Verständige furchtbarer sind, als viele Unverständige," erwidert Sokrates, daß er sie eben nicht für solche Verständige halten müsse, da sie doch auch mit der Menge

zusammen dort gegenwärtig waren. Als sich das Gespräch nun weiter fortspinnen will, so unterbricht es Phädros und fordert, daß Agathon erst seine Rede vortrage, denn sonst käme es gar nicht dazu, wenn Sokrates einmal in den Zug des Gespräches geriethe.

Agathon beginnt sodann: „Alle vorher scheinen ihm nicht den Gott gelobt, sondern nur den Menschen glücklich gepriesen zu haben, wegen des Guten, wovon jener die Ursache ist.
(195) Indem er nun den Eros selbst loben will, bezeichnet er ihn, seiner Beschaffenheit nach, als den Glückseligsten der Götter, weil er der schönste und beste ist. Daß er schön ist, folgt daraus, daß er der jüngste der Götter ist, nie alt wird, sich zur Jugend hält. Aelter als Kronos ist er aber nicht, wie Phädros behauptet, und nicht er, sondern Ananke (die Nothwendigkeit) brachte die Welt hervor. Wenn Eros schon dagewesen wäre, so hätten die alten Götter sich nicht entmannt und anderes Feindselige geübt. Dann ist er auch zart, denn nicht auf der Erde und auf Hartem schreitet er hin, sondern auf dem Weichsten: den Gemüthern und Seelen der Götter und Menschen und wohnt darin. Ferner ist er auch
(196) biegsam, sonst könnte er sich nicht überall einschmiegen. Seine Gestalt ist dann auch schön und nur im Schönen und Blühenden läßt er sich nieder. Trefflich aber ist er auch vielfach. Er thut und leidet keine Gewalt, sondern alles dient ihm freiwillig, und worüber man übereinkommt, ist gerecht. So ist er auch vernünftig, denn das ist Beherrschung der Begierden und Lüste, die Liebe aber ist stärker als alle andern, also vorzüglich vernünftig. Eros muß auch wohl der Tapferste sein, da er den Ares selbst besiegt. Daß er auch Weisheit besitzt, ist vorzüglich zu betrachten. Zuerst ist er ein weiser Dichter und macht auch Andere dazu. Dann wird
(197) alles sonst durch seine Weisheit hervorgebracht. So hat Apollon den Bogen, das Heilen, das Wahrsagen erfunden aus Verlangen und Liebe; Hephästos die Schmiedekunst u. s. w. Durch ihn wurden auch alle Verhältnisse unter Göttern und Menschen schön geordnet. Aus der Liebe zum Schönen erwuchs alles Gute. (Nun folgt ein prunkvoller, langer Schlußsatz, der alles mögliche Treffliche, was Eros bewirken soll, zusammenstellt).“ — Agathon erklärt, seine Rede enthalte
(198) theils Scherz und theils Ernst. — Darauf erscholl lauter Beifall und Sokrates findet seine Besorgniß bestätigt, daß ihm zu reden jetzt kaum möglich sein werde. Wäre auch das Uebrige

nicht gleich bewunderungswürdig, so doch der (rhetorische) Schluß, der unübertrefflich ist. Die Rede erinnert ihn an den Gorgias und versteinert ihn jetzt, wie das Gorgonenhaupt. In seiner Einfalt hatte er geglaubt, daß wenn man loben will, man nur die Wahrheit zu sagen und das Schönste auszuwählen und zusammen zu stellen hätte. Es scheint das aber nicht richtig, sondern es müsse nur das Größte und Schönste dem Gegenstande beigelegt werden, ob es ihn nun zukomme, oder nicht. Sie haben den Eros für die nur ge-
(199) lobt, die ihn nicht kennen. Er will es nun nach seiner Weise thun, erst aber noch den Agathon eine Kleinigkeit fragen.

III. Dialektischer Theil: über die Liebe, das Schöne und die Ideen. Einzelne Glieder davon: 1) Sokrates zeigt, daß Eros nicht schön zu nennen ist, sondern nur nach dem Schönen verlangt.

Agathon sagt nämlich richtig, daß erst zu zeigen sei: „wie Eros selbst beschaffen sei, und dann wie seine Werke." Ist aber nun Eros die Liebe von Etwas, oder von nichts? d. h. hat sie einen Gegenstand, auf den sie sich bezieht, wie der Vater Vater vom Kinde ist; oder ein Bruder der Bruder sei-
(200) ner Geschwister. Wovon nun die Liebe die Liebe ist, das soll er vorläufig in seinem Gedächtniß bewahren. Aber das, wovon sie nun die Liebe ist, das begehrt sie doch; sie besitzt es aber noch nicht. Denn wenn Einer gesund ist, so kann er nicht die Gesundheit begehren; thut er es, so meint er nur, daß er es auch in Zukunft sein will. Eine solche Liebe zu wünschen heißt: das gegenwärtig Besessene auch in Zukunft bewahrt wünschen. Wenn aber die Liebe darauf gerichtet ist,
(201) was sie nicht hat und bedarf, so würde aus Agathons Behauptung: „Eros sei nur die Liebe zum Schönen," folgen, daß er das Schöne nicht besitzt und es bedarf. Also wäre Eros nicht schön. Da nun das Schöne auch das Gute ist, so wäre er auch nicht gut. — Agathon sagt: er könne ihm darin nicht widersprechen, er möge Recht haben; worauf Sokrates (das oft Gesagte) erwidert, ihm wohl, aber nicht der Wahrheit könne widersprochen werden.

2) Belehrung der Diotima, erst, daß „nicht schön" keineswegs immer häßlich bedeuten müsse. Es giebt auch ein Mittleres zwischen Gegensätzen. So ist Eros auch weder ein Gott noch ein Mensch, sondern ein Dämon.

Jetzt wendet sich Sokrates zu den Andern und will ihnen wiederholen, was er von einer weisen, mantinäischen Frau, Diotima, gehört habe, die den Athenern einst zehnjährigen Aufschub der Pest verschaffte. Von ihr hat er gelernt, was die Liebe betrifft. Sokrates beginnt mit dem, worüber er sich eben mit Agathon verständigt hat. Da er nun zur Diotima Aehnliches wie Agathon gesagt hatte: „daß Eros ein großer Gott sei und zu den Schönen gehöre," hätte sie dem widersprochen. Darauf er: „also häßlich?" — Sie nun habe
202) ihm gezeigt, daß das nicht immer folgt. Wer nicht weise ist, der ist darum nicht (nothwendig) unwissend; es liegt noch etwas in der Mitte: das richtige Meinen. Denn wenn man nicht den Grund anzugeben weiß, so ist das nicht Erkenntniß (d. i. Weisheit), aber auch nicht Unwissenheit, wenn es doch eine Vorstellung enthält, die Wirklichkeit hat (wahr ist). Ist Eros also nicht schön und gut, so darum noch nicht nothwendig häßlich und schlecht. — Als Sokrates nun gesagt habe: „er ist doch ein großer Gott" erklärte sie, er sei gar kein Gott, denn die Götter sind glückselig und schön. Wer aber nicht das Gute und Schöne besitzt, wie Eros es nicht hat, kann nicht glückselig und kein Gott sein. — Ist er also ein Sterblicher? — Auch das nicht, nach dem Obigen; er steht in der Mitte zwischen Sterblichen und Unsterblichen; dies ist das Dämonische, und Eros ist ein großer Dämon. Die Dämonen sind die Vermittler zwischen Menschen und Göttern, bringen die Gebete und Opfer zu diesen und ihre Befehle wieder zurück. Dadurch ist das Ganze in sich verbunden, als durch die Mitte. Die
203) Weissagung und Kunst der Priester entsteht auch durch dasselbe. Wer es besitzt, ist ein dämonischer Mann.

3) Mythe von der Entstehung des Eros, daraus lle seine Eigenschaften abgeleitet und gefunden, daß die Liebe as Gute immer besitzen will und das Zeugen im Schöen erstrebt, sowie das Zeugen wieder das Unsterbiche im Sterblichen ist.

Diotima erzählt dann die Entstehung des Eros. Bei der Geburt der Aphrodite begingen die Götter ein Mahl, und Penia (die Bedürftigkeit) stand draußen. Der berauschte Poros (Mittel und Wege), der Metis (Verstand, Nachdenken) Sohn, erzeugte ihn dann mit der Penia. Daher ist Eros Begleiter und Diener der Aphrodite und Liebhaber

des Schönen, da sie schön ist. Von seiner Mutter her ist er immer bedürftig und erduldet viel; vom Vater her aber kühn und rüstig, sinnreich, philosophirend, ein gewaltiger Gaukler, Bezauberer, Sophist. Auch ist er weder sterblich noch unsterblich; er stirbt an einem Tage und lebt wieder auf. Das Erworbene zerrinnt ihm wieder und er steht auch
(204) in der Mitte zwischen Weisheit und Unwissenheit. Keiner der Götter philosophirt, denn er ist schon weise. Auch sonst philosophirt (begehrt die Weisheit, d. i. hat Verlangen nach ihr) keiner, der schon weise ist, noch auch ein Unwissender, denn die Unwissenheit, die weder schön noch gut und vernünftig ist, wähnt es doch hinlänglich zu sein.

Die Philosophirenden stehen, und so auch Eros, in der Mitte von jenen. Die Weisheit gehört aber zu dem Schönsten; er liebt das Schöne, also ist er auch ein Weisheitsfreund. Der Irrthum des Sokrates sei aber ein gewöhnlicher, er glaubt nämlich, Eros sei das Geliebte und nicht der Liebende; das Liebenswerthe ist auch wirklich das Schöne (aber das wird nicht immer geliebt, erstrebt). — Ferner nun: man liebt das Schöne, damit es uns zu Theil wird; aber was gewinnt man dadurch (was nützt es)? Oder setzt man statt des Schönen das Gute (da beides wesentlich gleich), so wird man durch
(205) das Gute glückselig. Hier ist nicht weiter zu fragen: „warum will Einer glücklich sein;" das wollen alle Menschen. Wenn aber Alle dasselbe und immer lieben, wie kann man sagen, daß Einige lieben, Andere nicht? Daher, weil man unter Liebe gewöhnlich nur eine Art derselben (nicht die ganze) versteht. Die anderen Arten tragen besondere Namen. Ebenso giebt es viele Künste und Künstler, aber den Dichter (Poet, d. i. Macher) nennt man vorzugsweise so. Auch sagt man: „die, welche lieben, suchen ihre Hälfte;" aber weder diese noch das Ganze sucht die wahre Liebe, sondern nur das Gute. Seine eigenen Hände und Füße will man abgeschnitten haben, wenn sie schlecht sind, und alles Schlechte, was man hat, ist ei-
(206) gentlich das Fremde, nicht das Seinige. Die Liebe ist also kurz: „das Gute immer zu besitzen." Das erstrebt sie und was bringt sie hervor? Die Erzeugung im Schönen, sowohl dem Leibe wie der Seele nach. Nämlich in beiden sind die Menschen schwanger und wollen gebären (d. i. etwas hervorbringen). Die Zeugungen des Mannes mit der Frau sind eine göttliche Sache, denn durch sie kommt die Unsterblichkeit der Sterblichen. Alles Göttliche ist

nur mit dem Schönen vereinbar, und die Schönheit ist so die Mora (das Loos, Schicksal zutheilende Göttin) der Ilithya (der Geburtshelferin). Wenn dem Schwangern das Schöne naht, so wird es freudig, wenn das Häßliche, finster und will nicht gebären. Die Liebe aber ist nicht auf das Schöne gerichtet, sondern nur auf die Erzeugung und Geburt im Schönen. Sie ist auf das Unsterbliche gerichtet und muß dies
(207) durch das Gute erstreben. — Und eben die Unsterblichkeit ist die Ursache der Liebe und jenes Verlangens, denn nicht blos die Menschen, sondern auch die Thiere werden bei der Erzeugung wie der Auferziehung ihrer Sprößlinge mächtig getrieben und wollen selbst das Leben für diese lassen. Das hat seinen Grund eben darin: immerdauernd zu sein, oder unsterblich, durch das immer Neues Gebären. Schon ein Einzelner bleibt im Leben nicht immer derselbe, weder am Leibe
(208) noch an der Seele, Einiges verliert er und Anderes gewinnt er wieder neu, und so dauert er fort. Wie das Göttliche, kann das Irdische nicht immer dasselbe bleiben; durch das Neugebären, die Fortpflanzung, wird es aber unsterblich. — Als Sokrates nun darüber gestaunt und sie gefragt habe: „Weiseste Diotima, verhält es sich damit wirklich so?" hätte sie, wie die vollkommenen Sophisten geantwortet: „Glaube das zuverlässig." Auch über die Ehrbegierde und ihre Unvernunft würde man sich sehr wundern müssen, wenn ihr nicht die Unsterblichkeit des Ruhmes zu Grunde läge. Alceste, Achill, Kodrus starben für ihn. Auch
(209) das, womit die Seele schwanger geht, richtet sich auf den Nachruhm. Die Weisheit und andere Tugenden, von welchen die Dichter die Erzeuger sind, und andere Künstler, gehören dahin; besonders aber die Staatsweisheit. Wer mit der Vernünftigkeit und Gerechtigkeit schwanger geht, liebt den schönen Körper, mehr aber die Seelen, am meisten wo Beides vereint ist, und führt darüber herrliche Reden, die zum Guten führen sollen. Die Gemeinschaft zwischen diesen und ihren Lieblingen erzeugt Besseres als die leiblichen Kinder. Eine Nachkommenschaft, wie Homer oder Hesiod haben, oder Lycurg und Solon, möchte Jeder lieber als leibliche Kinder!

4) Wie man von den Sinneswahrnehmungen zu den Begriffen und von diesen zu der Idee des Schönen aufsteigt, und wie diese beschaffen.

(210) So weit ist Sokrates nun in die Geheimnisse der Liebe

eingeweiht; er soll aber auch den letzten Grad, — das eigentliche Schauen, wegen dessen die Weihe da ist, — empfangen. Wer den rechten Weg einschlägt, muß damit anfangen, schönen Körpern nachzugehen; er sieht denn bald, daß das Schöne in einem der Bruder des Schönen im andern Körper ist und in allen (an sich) dasselbe. Später wird er das Schöne in den Seelen eben so finden und viel höher achten; dann sich zum Schönen in den Bestrebungen und Gesetzen wenden, endlich zu dem in den Erkenntnissen. So gelangt er in das weite Meer der Schönheit und gebiert viele schöne und großartige Reden und Gedanken der Philosophie, bis er die Erkenntniß erblickt, welche eben die des
(211) Schönen selbst ist (seiner Idee). Diese ist von wunderbarer Herrlichkeit. Dies Schöne ist immer seiend, weder entstanden noch vergänglich, weder sich vermehrend noch vermindernd; es ist nicht in Einem schön, im Andern häßlich, oder nur zu einer Zeit, in einer Beziehung, an einem Orte, oder daß es dem Einen schön, dem Andern häßlich erschiene. Auch wird dies Schöne (die Idee) weder in einer Gestalt, Rede oder Erkenntniß (rein) in die Erscheinung treten, sondern nur an und für sich, mit sich allein gleich, während das andere (erscheinende) Schöne jenes irgend wie an sich hat. Von der rechten Knabenliebe aufwärts steigend — in der angegebenen Weise — möchte man wohl jenes Ziel erreichen. Da ist das Leben dem Menschen werth zu
(212) leben, wo er das Schöne selbst sieht. Alles Andere achtet man dann gering. Nicht Abbilder der Tugend, sondern diese selbst wird man gebären."

IV. Dramatischer und biographischer Schluß. Alcibiades tritt auf und trägt eine Charakteristik und glänzende Lobrede auf Sokrates vor. Verwirrung und Ende des Gastmahls.

Dies nun hat Sokrates der Diotima geglaubt und ist bemüht, auch Andern glaublich zu machen, daß kein besserer Helfer als Eros ist, alles Gute zu erlangen. Während dies gelobt wurde und Aristophanes eben etwas sagen wollte, vernahm man einen Lärm an der Thür und Alcibiades trat mit Begleitern herein. Er erklärt sich übertrunken, will den Agathon
(213) bekränzen und zum Mitzecher aufgenommen werden; läßt sich zwischen Agathon und Sokrates nieder, ohne diesen anfangs zu bemerken. Verwundert wird er ihn dann gewahr und fragt:

„warum er gerade bei dem Schönsten liege?" Scherzend sucht nun Sokrates Schutz gegen des Alcibiades Eifersucht. Dieser umwindet auch Sokrates Haupt mit einigen Bändern, „der alle Menschen durch seine Worte besiegt." Dann läßt er sich eine große Kühlschale geben, die er erst, mit Wein
(214) gefüllt, austrinkt und dann dem Sokrates reicht, der „so viel er auch trinkt, nie berauscht wird." Eryximachus fordert nun den Alcibiades auf, auch den Eros zu loben, wie sie es gethan. Er lehnt es ab, weil er zu trunken sei; jene aber sollen kein Wort von dem glauben, was etwa Sokrates gesagt habe: „denn es gilt immer das gerade Gegentheil von dem, was er sagt," (seine Ironie); auch werde Sokrates es nicht dulden, daß er einen Andern, als ihn, lobe; ihn aber wolle er loben, wenn er es erlaube. — Wenn er Wahrheit sagt, spricht Sokrates, so ist das Niemand zu verwehren. — Wohl! wenn Alcibiades etwas Unwahres vorbringt, so soll Sokrates nur widersprechen.

(215) Durch Gleichnisse will er sein Lob beginnen. Sokrates gleicht den Statuen der Silene, die, wenn man sie öffnet, inwendig Götterbilder enthalten; auch dem Marsyas, dem er in der (häßlichen) Gestalt ähnlich ist, aber auch im Uebrigen: wie dieser ist er übermüthig, ist ein Flötenspieler und bezaubert wunderbarer, als jener, durch die Worte, ohne ein Werkzeug, die auch später wiederholt, mächtig fortwirken. Hören wir die Reden Anderer, so erregt das uns wenig, aber bei seinen gerathen wir außer uns, werden gefesselt. Wenigstens den Alcibiades schlägt dabei das Herz und er vergießt Thränen. Er glaubte dann öfters, daß
(216) er, so wie er war, nicht länger leben könne; Sokr. zwingt ihn zu gestehen, daß ihm Vieles fehle, und sich selbst vernachlässigend, doch die Angelegenheiten der Athener besorgen wolle.*) Wenn er nicht unthätig bleiben wolle, müsse er seine Ohren vor ihm verschließen. Auch schäme er sich nur vor ihm. Er flieht ihn also, um die Huldigung der Menge zu genießen. Ferner gleicht Sokr. jenen darin, daß er in die Schönen immer verliebt und wieder in allem unkundig ist, (in Anspielung auf Sokrates Weisheit durch die Unwissenheit). Das aber liegt so von außen um ihn, wie im ausgehölten Silen. Oeffnet man ihn, von welcher Vernünftigkeit ist er da voll! Ob Einer (äußerlich) schön, oder

*) Dies im Alcibiades I. ausgeführt.

reich ist, das kümmert ihn nicht; in seiner verstellten Unwissenheit, und Scherz mit den Menschen treibend, bringt er sein Leben hin. Alcibiades hat ihn geöffnet erblickt. Da er nun
(217) glaubte, daß dem Sokrates wirklich an seiner Jugendblüthe gelegen sei, so habe er ihm willfährig sein wollen; er habe ihn nun selbst auf mancherlei Weise dazu verführen wollen, aber vergebens, (was sehr ausführlich berichtet wird). Selbst
(218) als er neben ihm geschlafen und dem Sokrates seine Neigung und Bereitwilligkeit gestanden habe, ihm willfährig zu sein, um durch ihn dafür in der Weisheit belehrt zu werden, sei Sokrates kalt geblieben und habe gesagt: „Alcibiades rechne nicht übel, wie er Schönheit (leibliche) gegen Schönheit (geistige, Weisheit) eintauschen wolle. Aber er solle doch nur recht erkennen, daß Sokrates eigentlich nichts werth sei,
(219) (in der Weisheit).*) Das Auge der Erkenntniß beginnt auch dann erst schärfer zu sehen, wenn das leibliche seine Stärke verliert. Alcibiades ist davon aber noch weit entfernt. Sie wollen in Zukunft sehen, was ihnen beiden hierin, und in allem Andern, das Beste zu sein scheint." Allen weiteren Versuchungen in dieser Nacht widerstand er ebenso. Nun wurde Alcibiades ganz rathlos und gerieth völlig in die Sclaverei dieses Mannes. — Später machten sie den Feldzug nach Potidäa zusammen. Hier übertraf Sokrates Alle in Anstrengungen. Den Hunger
(220) ertrug er leichter als Alle, dagegen genoß auch Keiner wie er bei den Mahlen. Im Trinken übertraf er Jeden, wenn er dazu genöthigt wurde, ohne je berauscht zu werden. Die strengste Kälte achtete er nicht; wo Andere sich in aller Weise einhüllten, ging er in gewöhnlicher Kleidung und barfuß über das Eis. — Einst, über etwas nachdenkend, stand er vom Morgen bis zu Sonnenaufgang am anderen Tage auf einer Stelle; dann erst, als er zur Sonne gebetet hatte, ging er fort. — Und in den Schlachten, wie war er erst da! Als die Feldherrn in der von Potidäa dem Alcibiades den Preis zuerkannten, hatte Sokrates ihn nicht ver-

*) Die Zeit, wo dies Ereigniß vorgefallen sein mußte, war die der Jugendblüthe des Alcibiades. Dieser war 450 vor Chr. geboren; nehmen wir an, daß er damals höchstens 16 Jahr alt war (in der Schlacht von Potidäa war er 18 Jahr alt), so stand Sokrates spätestens damals im 35sten Jahre, war also selbst noch ein junger Mann.

lassen und ihn geschützt, und da Alcibiades forderte, daß der Preis dem Sokrates zugetheilt werde, dieser am eifrigsten behauptet, er gebühre dem Alcibiades. Auf der Flucht bei
221) Delium war er noch bewundernswürdiger. Als alles auseinander gesprengt war, kämpfte er neben Laches und Alcibiades, der zu Pferde war, sich zurückziehend, noch besonnener als Laches. Ihn wagten die Feinde nicht zu überwältigen, sondern verfolgten nur die Fliehenden. — Viel sonst noch Bewundernswürdiges fände sich am Sokrates, aber das Größte ist, daß keiner der Sterblichen mit ihm verglichen werden kann. In einzelnen Vorzügen kann man Viele mit einander vergleichen, aber so an sich (im Ganzen) und in seinen Reden Keinen mit ihm. In Hinsicht der Reden ist zu bemerken, daß sie auch jenen Silenen gleichen. Wenn man sie so anhört, könnten sie wohl lächerlich vorkommen, denn sie sind von außen her mit Worten und Wendungen umgeben, wie ein Satyr mit dem Felle. Er spricht von Eseln, Schmieden, Schustern und scheint immer
222) dasselbe zu sagen; wer aber in das Innere dringt, wird erkennen, daß sie unter allen Reden allein Vernunft haben, göttlich sind, die reichsten Bilder der Tugend enthalten, und nur darauf gehen, was dem zu erforschen ziemt, der nach dem Schönen und Guten strebt."

Das nun sei das Lob des Sokrates, wo auch der Tadel eingemischt worden, wegen seines Uebermuthes in Verschmähung des Alcibiades, was aber auch viele Andere eben so erfahren hätten, wie Charmides, Euthydemos, die glaubten Sokrates sei ihr Liebhaber, während er vielmehr ihr Liebling wurde. Den Agathon warnt er sich zu hüten, daß es ihm nicht auch so ergehe. Darauf meint Sokrates, daß Alcibiades nicht so berauscht sei, wie er vorgebe, sondern ganz nüchtern, denn sonst hätte er seinen eigentlichen Zweck nicht so geschickt zu verbergen gewußt, nämlich ihn und den Agathon auseinander zu bringen. Das solle ihm aber nicht glücken. Dann folgen bezüglich darauf noch mehrere Scherzreden und
(223) Handlungen, bis ein neuer Schwarm Lärmender hereindringt und nun alles in bunte und arge Verwirrung geräth, maßlos getrunken wird. Einige der alten Genossen des Mahls gehen fort; der Erzähler Aristodemus sei eingeschlafen und als er gegen Morgen erwachte, hätte er auch Andere schlafen gesehen. Agathon, Aristophanes und Sokrates aber wären wach gewesen, hätten den Becher rechts herum

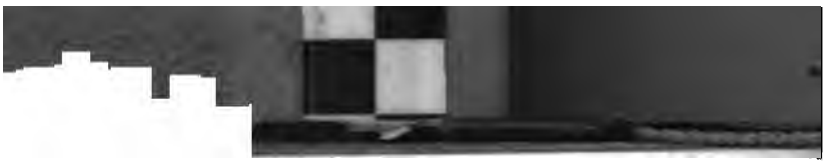
gehen gelassen und sich unterhalten, wovon er soviel wohl verstanden, daß Sokrates die anderen einzuräumen gezwungen habe: daß die Aufgabe des Tragödien- und Comödien-Dichters dieselbe sei, während jene ihm nicht mehr recht folgen konnten und einnickten. Als es schon Tag geworden, sei Sokrates fort und in das Lyceum gegangen, habe sich gebadet und den übrigen Theil des Tages dort zugebracht. Abends erst sei er nach Hause gegangen, um sich zur Ruhe zu begeben.

3. Theätet.

Einleitung.

Es handelt sich hier um die Frage: was ist Erkenntniß? welche nicht zu beantworten gelingt. Dies ist aber eine Vorfrage der Philosophie überhaupt, wenn sie doch Erkenntniß der Wahrheit sucht. Das Gespräch ist also negativ-dialektischer Natur, da alle Antworten sich als ungenügend erweisen; es gehört aber auch zu den schwersten dialektischen Uebungen und behandelt, in einem Beispiele, die stets bei den Untersuchungen von Platon vorausgeschickte Frage: „was ist der Gegenstand, d. h. nach seiner vorläufigen Erklärung.

Die erste Erklärung ist eine ganz rohe, indem einzelne Arten der Erkenntniß, und zwar nicht gerade philosophischer, angegeben werden, wie Mathematik, Schuhmacherei. Die folgenden Erklärungen werden dann wissenschaftlicher, nämlich die: Wahrnehmungen sind Erkenntniß; sodann: die richtige Meinung, und endlich: die richtige Meinung mit Angabe ihres Grundes. Das, was hier vergebens gesucht wird, und was bisher noch von Niemand soll gefunden sein, treffen wir aber in anderen Gesprächen an, wie im Gastmahl (S. 210 fl.) in dem vom „Staate" (S. 509 fl.); es ist die Idee, das Wesen der Dinge, die mit Beihülfe der Wahrnehmungen und abstracten Begriffe oder Verstandeskenntnisse, durch die denkende Vernunft aufgefunden werden. Nicht ohne Absicht scheint aber Platon als Mitredende Mathematiker gewählt zu haben. Sonst hält er die Mathematik als Vorschule der Philosophie sehr hoch, aber an sich ist sie nicht gemacht, die inhaltsvollen Ideen zu finden, denn sie beschäftigt sich nur mit Abstraction von den Formen und den Zahlen.



An den eigentlichen Gegenstand des Gespräches ist aber sehr vieles Andere angeknüpft, was an sich Interesse hat, während es zu der Verhandlung benutzt wird. Besonders ausführlich ist die Lehre des Protagoras und Heraklit besprochen — die dynamische Naturphilosophie. Die mechanische wird nur mit wenigen geringschätzigen Worten abgefertigt. Die ideale Lehre des Eleaten aber wird nur als Gegensatz zu der von der Bewegung erwähnt, und nicht weiter verfolgt, weil es zu weit führen würde und Sokrates auch eine Scheu vor dem Parmenides zu haben vorgiebt.

Von einzelnen Gedanken und Ausführungen, die sich vorheben, kennen wir: über die Hebammenkunst des Sokrates, und daß man nichts lernt, sondern daß die angeborenen Ideen nur erregt und ins Bewußtsein erhoben werden (S. 151); dann über das Dämonische des Sokrates. Dies wird hier nur kurz berührt (S. 151), um anzugeben, was ihn abhielt, abgefallene Schüler wieder anzunehmen. Nach Platon sollte dies Dämonische, oder eine göttliche Stimme im Sokrates, diesen nur davon öfters abgehalten haben, etwas zu thun; nach Xenophon aber sollte es ihn auch zu Manchem angetrieben haben. Das Dämonische ist aber nichts Anderes, als das uns unbewußt in uns wirkende Geistige, im Gegensatze zum Bewußten, zur Einsicht vom Grund und Zweck des Thuns. Es ist das, was im Allgemeinen Gefühl genannt wird, die dunkele Macht, der Trieb: abmahnend, antreibend vor der That und strafend nach ihr. So heißt es bald Ahnung, Vorgefühl, bald Instinct, Antrieb, bald Furcht, Gewissen. Da alles Geistige, Innere, uns dunkel, das Sinnliche, Aeußere, aber klarer ist, so verlegen wir jenes gern in eine besondere, selbstständige Macht, oder ein solches Wesen außer uns, wie denn Gott selbst, mit seinen Kräften in viele einzelne Götter und Genien zerlegt wird, und diese personificirt, uns im Traum oder wachend, im Gefühl oder durch Zeichen ihren Willen offenbaren, uns begeistern, antreiben, abmahnen, strafen. Warum Platon jene Beschränkung macht, scheint uns dann

darin zu liegen, daß vom Philosophen die Erkenntniß, die klare, bewußte Einsicht gefordert wird und er nach solcher, nicht nach dunkelen Gefühlen, Ahnungen, etwas thun, handeln, soll. Das Abgehaltenwerden ist ihm schon eher zu gestatten, wenn es sich auf Zukünftiges und Dinge bezieht, die sich nicht berechnen lassen, und überdies wird es vom Platon auch immer so erwähnt, daß es zweifelhaft erscheint, ob es damit ernst gemeint wird. — Ferner wird S. 162 angegeben, wodurch die unwahren Philosophen Eingang finden; eine schöne Episode verbreitet sich über die Redner vor Gericht und die Philosophen, über dieser Verähnlichung mit Gott und über die Strafe für das Unrecht (172—177). — Ein Spott über die Art des sophistischen Streitens (S. 179 f.); eine Untersuchung über die Thätigkeiten der Seele (S. 185) mit Vergleichen der Vorstellungen mit Bildern von Wachs-Abdrücken, und mit einem Taubenschlag; endlich noch über die Arten der Erklärung (S. 197).

Zu gedenken ist hier auch des oft vorkommenden Wortes λογος, was verschiedene Bedeutungen hat, wie: das Wort, der Begriff, Grund, Rechnen u. s. w., die in den besondern Fällen oft schwer durch ein Bestimmtes unserer Sprache wieder zu geben sind. Auch was Platon „richtige Meinung" nennt, ist oft genauer mit Wahrheitsgefühl, unbewußt in sich besessene Einsicht, Wahrheit, wieder zu geben, und „Meinung" wird auch oft besser durch „Vorstellung" übertragen.

Analyse.

Sokrates. Theodoros. Theätetos.

---

(142) Euklides — der Stifter einer besondern Schule nach Sokrates Tode — und Terpsion treffen zusammen, und bei Erwähnung des Theätet, der verwundet und krank vom Heere zurückgekehrt sei, gedenkt Euklid wie Sokrates, kurz

vor seinem Tode, die spätere Trefflichkeit des damals jungen Theätet vorausgesagt habe. In einem Gespräche, das er mit ihm geführt, hätte er es erkannt und dies dem Euklid er-
(143) zählt, welcher es sodann aufgeschrieben und, wo sein Gedächtniß nicht ausgereicht hätte, den Sokrates befragt und so ergänzt habe. Er hatte lange schon dem Freunde es mitzutheilen versprochen, was dann nun jetzt geschieht. Nicht erzählend, sondern förmlich dramatisch, mit Nennung der Namen, als bequemer, will er es darstellen und so wird es vorgelesen.

I. Einleitung des Gesprächs: Theätets Anlagen und vorgebildet durch die mathematischen Wissenschaften.

Sokrates fragt den Mathematiker Theodorus, ob er unter seinen Schülern einen habe, der sich besonders auszeichne.
(144) Theodorus bejaht es und beschreibt ihn als zwar häßlich, — dem Sokrates ähnlich, — aber von einer Fassungskraft, wie selten einer sie hat, dabei ruhigen Gemüthes, beharrlich, von trefflichem Gedächtniß. Sein Name ist Theätet. Auch reich ist er und von edler Gesinnung. — Da er eben mit andern Jünglingen herankommt, bittet Sokrates, daß Theodorus ihn rufe. Das geschieht und Sokrates redet ihn an.
(145) Er gedenkt erst der erwähnten Körperähnlichkeit mit ihm; dann der gerühmten Trefflichkeit des Jünglings und Sokrates will ihn nun in dieser Hinsicht näher betrachten. Er beginnt mit der Frage: ob er Mathematik und Anderes vom Theodorus lernt. — Er befleißige sich dessen.

II. Erste Erklärung davon, was Erkenntniß ist, in Nennung eines Beispiels, einer einzelnen, wie Mathematik, Schuhmacherei. — Des Sokrates Hebammenkunst.

Sokrates fragt dann: lernen heißt doch weiser werden durch das, was man lernt? und die Weisen sind durch die Weisheit weise, (σοφια σοφοι οἱ σοφοι)? Der Erkennende (ἐπιστημενος) ist weise, also Erkenntniß (επιστημη) und Weisheit ist eins? Darüber aber meint er, daß er zweifelhaft sei und es nicht durch sich selbst zu entscheiden vermöchte:
(146) was diese Erkenntniß sei. Sie wollen es zusammen zu bestimmen suchen. Wer will es zuerst sagen? — Theätet wird dazu veranlaßt und erklärt: die Mathematik und dergl., so wie auch Schuhmacherei und dergl. sei Erkenntniß. — Sokrates meint, er gebe statt des Einen

gar Vieles. Schuhmacherei ist doch die Erkenntniß vom Schuhmachen, Tischlerei die von Verfertigung von Holzgeräthen. Sie fragen ja aber nicht, wovon die Erkenntniß eine solche sei, sondern was sie selbst ist. Wenn einer
(147) nach dem Lehm fragte und man antwortete: es gebe welchen für die Töpfer, für die Ziegler u. s. w., so wisse er denn doch nicht was Lehm sei. Wenn man nicht weiß, was ein Wort bedeutet, so versteht man es nicht durch einen solchen Zusatz. Den Lehm müßte man vielmehr erklären „als Erde mit Feuchtigkeit gemischt" (?). — Theätet meint, daß dies wohl etwas dem Aehnliches sei, wie ihm und einem Namensgleichen des Sokrates beim mathematischen Unterrichte vorgekommen sei. Bei der Zeichnung der dreifüßigen und fünffüßigen Flächen (*δυναμενων*), die nicht durch die einfüßigen zu messen sind, (d. h. durch die Einheit des Quadrats), hätten sie alle die ungleichen und die gleichen Flächen (d. i.
(148) Parallelogramme) als zwei Arten gesondert und diese Linien (*μηκει*, d. i. durch Linien meßbar), jene Flächen (*δυναμεις*, sonst Vermögen) genannt, und eben so bei den Körpern, (die rationell durch den Würfel zu messen sind, und die nicht). Die Frage des Sokrates kann er aber nicht auf die Art beantworten. — Sokrates bezeichnet sie auch als eine sehr schwierige Aufgabe, aber er solle nur Muth fassen. Dort habe er schon ein gutes Vorbild. Wie er dort (im Anschaulichen) die Vielen in eine Art (*ἑνι εἰδει*, Gestalt) zusammen faßte, so soll er auch die vielen Erkenntnisse in einem Begriffe (*λογῳ*, Worte) aussprechen. — Theätet hat von jener Frage wohl gehört, aber weder von Andern die Beantwortung vernommen, noch sie selbst finden können. — Sokrates meint, er sei schwanger und habe Geburtswehen, (d. i. der Gedanke hätte sich in ihm schon gebildet, er fühle den Drang, ihn an das Licht treten zu lassen, seiner sich be-
(149) wußt zu werden und ihn auszusprechen). Er, Sokrates sei aber der Sohn einer berühmten Hebamme, Phänarete, und befleißige sich auch der Hebammenkunst. Das wüßten nun die Leute nicht, aber hielten ihn für den verkehrtesten (*ἀτοπωτατος*) Menschen, der Alle rathlos (verworren *ἀπορειν*) mache. Nun aber zeige sich bei den Hebammen, daß sie ihre Kunst nur üben, wenn sie nicht mehr selbst gebären; daß sie das Gebären den Frauen zu erleichtern und auch die Frucht, wenn es sein soll, (unreif) abzutreiben vermögen. Auch seien sie die besten Heirathsstifterinnen, da sie am besten

vor seinem Tode, die spätere Trefflichkeit des damals jungen Theätet vorausgesagt habe. In einem Gespräche, das er mit ihm geführt, hätte er es erkannt und dies dem Euklid er-
(143) zählt, welcher es sodann aufgeschrieben und, wo sein Gedächtniß nicht ausgereicht hätte, den Sokrates befragt und so ergänzt habe. Er hatte lange schon dem Freunde es mitzutheilen versprochen, was dann nun jetzt geschieht. Nicht erzählend, sondern förmlich dramatisch, mit Nennung der Namen, als bequemer, will er es darstellen und so wird es vorgelesen.

I. Einleitung des Gesprächs: Theätets Anlagen und vorgebildet durch die mathematischen Wissenschaften.

Sokrates fragt den Mathematiker Theodorus, ob er unter seinen Schülern einen habe, der sich besonders auszeichne.
(144) Theodorus bejaht es und beschreibt ihn als zwar häßlich, — dem Sokrates ähnlich, — aber von einer Fassungskraft, wie selten einer sie hat, dabei ruhigen Gemüthes, beharrlich, von trefflichem Gedächtniß. Sein Name ist Theätet. Auch reich ist er und von edler Gesinnung. — Da er eben mit andern Jünglingen herankommt, bittet Sokrates, daß Theodorus ihn rufe. Das geschieht und Sokrates redet ihn an.
(145) Er gedenkt erst der erwähnten Körperähnlichkeit mit ihm; dann der gerühmten Trefflichkeit des Jünglings und Sokrates will ihn nun in dieser Hinsicht näher betrachten. Er beginnt mit der Frage: ob er Mathematik und Anderes vom Theodorus lernt. — Er befleißige sich dessen.

II. Erste Erklärung davon, was Erkenntniß ist, in Nennung eines Beispiels, einer einzelnen, wie Mathematik, Schuhmacherei. — Des Sokrates Hebammenkunst.

Sokrates fragt dann: lernen heißt doch weiser werden durch das, was man lernt? und die Weisen sind durch die Weisheit weise, (σοφια σοφοι οἱ σοφοι)? Der Erkennende (ἐπιστημενος) ist weise, also Erkenntniß (επιστημη) und Weisheit ist eins? Darüber aber meint er, daß er zweifelhaft sei und es nicht durch sich selbst zu entscheiden vermöchte:
(146) was diese Erkenntniß sei. Sie wollen es zusammen zu bestimmen suchen. Wer will es zuerst sagen? — Theätet wird dazu veranlaßt und erklärt: die Mathematik und dergl., so wie auch Schuhmacherei und dergl. sei Erkenntniß. — Sokrates meint, er gebe statt des Einen

gar Vieles. Schuhmacherei ist doch die Erkenntniß vom Schuhmachen, Tischlerei die von Verfertigung von Holzgeräthen. Sie fragen ja aber nicht, wovon die Erkenntniß eine solche sei, sondern was sie selbst ist. Wenn einer
(147) nach dem Lehm fragte und man antwortete: es gebe welchen für die Töpfer, für die Ziegler u. s. w., so wisse er denn doch nicht was Lehm sei. Wenn man nicht weiß, was ein Wort bedeutet, so versteht man es nicht durch einen solchen Zusatz. Den Lehm müßte man vielmehr erklären „als Erde mit Feuchtigkeit gemischt" (?). — Theätet meint, daß dies wohl etwas dem Aehnliches sei, wie ihm und einem Namensgleichen des Sokrates beim mathematischen Unterrichte vorgekommen sei. Bei der Zeichnung der dreifüßigen und fünffüßigen Flächen (*δυναμενων*), die nicht durch die einfüßigen zu messen sind, (d. h. durch die Einheit des Quadrats), hätten sie alle die ungleichen und die gleichen Flächen (d. i.
(148) Parallelogramme) als zwei Arten gesondert und diese Linien (*μηκει*, d. i. durch Linien meßbar), jene Flächen (*δυναμεις*, sonst Vermögen) genannt, und eben so bei den Körpern, (die rationell durch den Würfel zu messen sind, und die nicht). Die Frage des Sokrates kann er aber nicht auf die Art beantworten. — Sokrates bezeichnet sie auch als eine sehr schwierige Aufgabe, aber er solle nur Muth fassen. Dort habe er schon ein gutes Vorbild. Wie er dort (im Anschaulichen) die Vielen in eine Art (*ἑνι εἰδει*, Gestalt) zusammen faßte, so soll er auch die vielen Erkenntnisse in einem Begriffe (*λογῳ*, Worte) aussprechen. — Theätet hat von jener Frage wohl gehört, aber weder von Andern die Beantwortung vernommen, noch sie selbst finden können. — Sokrates meint, er sei schwanger und habe Geburtswehen, (d. i. der Gedanke hätte sich in ihm schon gebildet, er fühle den Drang, ihn an das Licht treten zu lassen, seiner sich be-
(149) wußt zu werden und ihn auszusprechen). Er, Sokrates sei aber der Sohn einer berühmten Hebamme, Phänarete, und befleißige sich auch der Hebammenkunst. Das wüßten nun die Leute nicht, aber hielten ihn für den verkehrtesten (*ἀτοπωτατος*) Menschen, der Alle rathlos (verworren *ἀπορειν*) mache. Nun aber zeige sich bei den Hebammen, daß sie ihre Kunst nur üben, wenn sie nicht mehr selbst gebären; daß sie das Gebären den Frauen zu erleichtern und auch die Frucht, wenn es sein soll, (unreif) abzutreiben vermögen. Auch seien sie die besten Heirathsstifterinnen, da sie am besten

wüßten, welche ſich zu verbinden hätten, um die vollkommenſten
(150) Kinder zu erzeugen. Von ſeiner Hebammenkunſt gilt nun daſſelbe, wie von jener, nur daß er die Seelen der Männer entbindet. Das Größte an der ſeinigen iſt, daß er die Seelen der Jünglinge zu prüfen vermag, ob ſie Mißgeſtaltetes und Falſches eben gebären wollen, oder Wohlgeſtaltetes und Richtiges. Er ſelbſt weiß nichts zu gebären, kann nur durch Fragen die Andern dazu bringen. Dieſe andern machen dann große Fortſchritte, ohne etwas von ihm zu lernen, ſondern entdecken alles in ſich ſelbſt. Die ſich von ihm trennten,
(151) brächten dann, in ſchlechte Geſellſchaft gerathend, Fehlgeburten an's Licht. Manche kehrten dann zu ihm zurück, aber einige davon verwehrte das Dämoniſche in ihm, ſie wieder anzunehmen. Die ihm nicht recht ſchwanger zu ſein ſchienen, hat er Andern, wie dem (Sophiſten) Prodicus zugewieſen. Theätet ſoll ihm aber nicht zürnen, wenn er etwas für eine Mißgeburt hält und dies beſeitigt.

III. Zweite Erklärung: Erkenntniß iſt nichts Anderes als Wahrnehmung. Dies führt zunächſt zu der Unterſuchung der Lehre des Protagoras: „Der Menſch iſt das Maß der Dinge" und der damit verbundenen des Heraklit vom ewigen Fluß der Dinge, ſo daß nichts iſt, ſondern, nur alles ſich ſtets ändernd, wird.

Theätet giebt nun die Erklärung: „Erkenntniß ſei nichts Anderes als Wahrnehmung," (*αἴσθησις*).
(152) Dieſe iſt dem des Protagoras ähnlich: „Der Menſch iſt das Maß der Dinge," der Seienden, wie ſie ſind, der Nichtſeienden, wie ſie nicht ſind. Dies bedeutet: Jedes iſt ſo, wie es Jedem erſcheint (*φαινεται*). Der Wind erſcheint nun oft Einem kalt, dem Andern aber nicht. Iſt nun der Wind an ſich kalt und nicht kalt? Erſcheinen iſt alſo ſo viel wie wahrnehmen (*το φαινεσθαι αἰσθησεσθαι εστι*), denn wie Jeder etwas wahrnimmt, ſo iſt es auch für ihn. Die Wahrnehmung müßte aber immer für Alle dieſelbe ſein, wenn ſie Erkenntniß wäre, (von dem Dinge wie es an ſich iſt). Des Protagoras Satz beruht aber darauf, daß (vielfach) mit Recht den Dingen nicht eine einzige Eigenſchaft allein beigelegt werden kann; ſo wird etwas bald groß und bald klein, bald ſchwer und bald leicht genannt. Nichts iſt dann Eins und ein Beſtimmtes, von bleibender Beſchaffenheit; alles wird durch Stoß (*φορα*), Bewegung (*κινησις*), und Miſchung

(κρασις) unter einander; es ist ein ewiges Werden, nichts ist zu einer Zeit. Außer Parmenides behaupten dies alle Weisen, Protagoras, wie Heraklit nebst den Dichtern, die darin die Führer sind, wie Epicharmus unter den ko-
(153) mischen, und Homer unter den tragischen*). Dazu wird noch gefügt, daß alles, was zu sein scheint, und das Werdende, die Bewegung an sich hat; das Nichtsein und das Vergehende aber die Ruhe. Denn Wärme, und Feuer, welche die andern Dinge erzeugten und lenkten, würden selbst durch Stoß und Reibung (τριψις) erzeugt. Auch für den Leib und die Seele ist Bewegung das Leben und das Gute, die Ruhe aber der Untergang und das Schlechte. Darnach wäre auch die Farbe nichts Bestimmtes und irgend wo anzutreffen, sondern entstände aus dem Zusammenfallen (προσβολη) des Auges und eines gewissen Stoßes. Es wird dann Alles nicht bloß verschiedenen Menschen ungleich erscheinen, sondern
(154) auch einem selbst, da er niemals ganz derselbe ist, (auch sich stets ändert, wird). Dabei kämen Widersprüche heraus. Dem natürlichen Denken nach kann etwas nicht anders mehr oder weniger werden, als durch Zufügen und Wegnehmen, — so werden 6 Bohnen weniger, wenn ich 2 wegnehme, mehr, doppelt, wenn ich 6 hinzuthue. Jener sophistischen Art nach aber kann das auch auf andere Weise geschehen, (etwa durch unsere geänderte Vorstellung). Sie wollen aber, als schlichte Menschen, jetzt die Sache anders und einfach betrachten, wo
(155) sie dann wieder zum Anfange zurückkehren. — Es steht fest: erstlich, daß nichts weniger oder mehr wird, so lange es sich nicht verändert, es sich gleich bleibt; zweitens, daß etwas gleich bleibt, wenn nichts zugesetzt oder weggenommen wird; drittens, daß etwas, was vorher nicht war, auch nachher nicht sein könne, ohne geworden zu sein. Diese drei streiten gegen jene sophistischen Behauptungen. — Da Theätet sagt, er wundere sich über jene Dinge, so spricht Sokrates den Satz aus: „daß das Verwundern (θαυμαζειν) der eigentliche Anfang der Philosophie sei", (denn das Verwundern geht auch in den Zweifel über und veranlaßt das Prüfen und Denken, welches das Philosophiren ist). Sokrates will ihn nun zunächst mit der Meinung jener Männer

*) Tragisch bedeutet nicht dramatisch, sondern das Ernste, Hohe, Erhabene überhaupt.

bekannt machen. Ihnen stehen gegenüber die, welche nur das gelten lassen, was sie mit den Händen greifen können; aber das Handeln, Werden und alles Unsichtbare beachten sie
(156) nicht (die Materialisten). Diese sind sehr roh; preiswürdiger aber jene, (Protagoras und die Andern), deren Geheimniß zunächst in der Bewegung besteht. Von der Bewegung seien zwei Arten da, deren Wesen im Wirken und Leiden besteht, die aber wieder unendlich verschieden sind. Die Wahrnehmung (αἴσθησις) entsteht aus dem Zusammentreffen des Wahrnehmbaren und des Wahrnehmenden; so die der rothen Farbe, indem der rothe Gegenstand mit dem Auge zusammentrifft. Die Röthe selbst aber ist mit dem rothen Gegenstand verbunden. So auch ist es mit dem Warmen und Kalten
(157) u. s. w., und alles dies ist an und für sich nichts, sondern wird erst durch die Bewegung. Selbst das Thun und Leiden ist nicht für sich da, denn ein Thun kann nicht ohne das Zusammentreffen mit dem Leidenden sein, und kein Leiden, wenn nicht etwas dies bewirkt. So ist nur Bewegung, und ein bestimmtes Sein nirgends anzutreffen; nur das Werden und Vergehen. Nun aber giebt es in Träumen und Krank-
(158) heiten, im Wahnsinn, Sinnestäuschungen, wo die Wahrnehmungen also falsch wären. Wie werden die nun sich hierüber erklären, welche sagen: daß Wahrnehmungen Erkenntniß sind?
(159) Sie sagen, das Verschiedene kann nicht einerlei Vermögen haben, es ist unähnlich; und das Thun und Leiden ist von mancherlei Art. Wenn nun Sokrates krank ist, so ist er ein Anderer als der gesunde, und der Wein wird auf ihn, in beiden Zuständen, auch eine verschiedene Wirkung haben, dort
(160) kann er bitter, hier süß erscheinen. Wird der Wahrnehmende ein Anderer, so ändert sich auch die Wahrnehmung. So ist jeder der Richter über seine Vorstellung, und Homer, Heraklit und Andere erblicken alles im ewigen Flusse, dem Protagoras ist dann der Mensch das Maß der Dinge.

(161) Nun ist dies Geborene zu untersuchen, ob es nicht ein Windei ist. Sokrates wundert sich zuvörderst, daß des Theodorus Freund, Protagoras, bei seiner Behauptung, „daß für Jedem, was ihm scheint, auch ist," nicht lieber gesagt habe: „das Maß der Dinge sei das Schwein, oder der Affe," da-
(162) mit er recht hoch und Andere geringschätzend erschiene. Durch scheinbare Reden und Ueberredungskünste finden jene bei Vielen Eingang, so daß nach ihrer Weisheit der Mensch im Er-
(163) kennen nicht besser wäre als ein Thier. Die Sache wird

nun so betrachtet: Wenn wahrnehmen und erkennen dasselbe wäre, so müßte man eine fremde Sprache, die man hört, auch verstehen, oder wer die Buchstaben nicht kennt, wenn er Geschriebenes sieht, dies doch erkennen. Oder: Wenn man etwas gesehen hat und sich dann dessen erinnert, so weiß man
(164) es dann doch. Aber wenn Sehen und wahrnehmen, und erkennen, eins wäre, so müßte man, wenn man die Augen schlösse, doch weder sehen, noch wahrnehmen, noch erkennen, es also nicht wissen; was doch sinnlos wäre. — Erkennen ist also immer etwas Anderes, als wahrnehmen. Jedoch mit den letztgemachten Einwänden ist der Satz des Protagoras noch nicht völlig überwunden. Sokrates will ihm selbst mit Folgendem noch erst zu Hülfe kommen. „Ist es möglich,
(165) daß wer etwas weiß, es auch nicht wisse?" Wenn das geleugnet würde, so ließe sich sagen: wenn sehen erkennen ist, und Einer das eine Auge zuhielte, so würde er durch dies nicht erkennen und wissen, durch das andere nur; also wüßte er, und wüßte auch nicht. Ferner könnte noch durch das Scharfsehen, in der Nähe, und dem Gegentheile, so wie noch durch viele andere Kunstmittel die Lehre gestützt und Mancher
(166) von ihr eingefangen werden. — Aber Protagoras würde den Sokrates wohl für die Hülfeleistung hart anlassen, als der eines leichtsinnigen Spötters. Er würde etwa selbst sagen: Darauf, was er eigentlich meine, solle er eingehn und das widerlegen. Jeder sei zwar das Maß der Dinge, aber der Eine viel besser, als der Andere. Er sei weit davon entfernt zu behaupten, daß es keine Weisheit und Weise gäbe. Diese seien aber nur die, welche eine Umkehrung bewirkten,
(167) wie oben vom Wein gesagt worden, wo der Arzt macht, daß der bittere nachher süß schmeckt. So ist es auch die Sache der Umwandlung im Unterrichte. Das Schlechte (κακα) muß er in das Gute (ἀγαθα) umkehren, nicht aber in das Wahre, da nichts ist, (wirklich seiend), sondern nur ein steter Fluß, ein Werden. Wie der Arzt den Menschen, so wandelt der Landmann die Pflanzen um, daß wenn sie krank sind, sie gesund werden und Gutes bringen. Der weise und gute Redner macht, daß im Staate das Nützliche (χρηστα) statt des Schädlichen (πονηρων) werde, denn was dem Staate schön und gerecht scheint, das ist es ihm auch. (Also soll der Weise nur zu seiner Meinung bekehren, da es keine allgemeine Wahrheit giebt, und der Weisere ist der, welcher das Bessere, Nützlichere lehrt, nämlich was Jeder dafür hält,

nicht was es ist.) Dann läßt sich Sokrates vom Protagoras ermahnen, daß er nicht immer nur von der Tugend spreche, das seien trügliche Lehren (da eine solche Tugend, als ein Wahres nicht da ist), und daß er nicht, wie er thue, nur
(168) immer frage und Spott und Scherz treibe, sondern soll ernsthaft sprechen und nur auf das eingehen, was der Andere sagt, und, wo er irrt, es ihm nachzuweisen suchen. Aus dem Gesagten könne er aber abnehmen, daß Wahrnehmung und Erkenntniß eins sei.

Sokrates sagt, er habe den Protagoras so zu vertheidigen
(169) gesucht, nun solle auch Theodorus, dessen Freund und ein Mathematiker, es noch besser versuchen, der sich denn auch dazu willig zeigt. — Sokrates beginnt dann mit der Frage: „Protagoras hat doch zugegeben, daß Einige weiser wären, indem sie in Hinsicht auf das Bessere und Schlechtere
(170) den Vorzug hätten." Sie wollen nun sehen, ob diesem beigestimmt werden kann. Die Menschen halten sich oft für weiser als Andere, oft auch diese für weiser als sich und suchen deren Beistand, wie Lehrer, Aerzte, Steuerleute. Dann halten sie doch die Weisheit für wahre Kenntniß (*ἀληθῆ διανοιαν*), die Unwissenheit für falsche Meinung, (*ἀμαθιαν ψειδῆ δοξαν*). Einige müssen also richtig Andere falsch vorstellen, denn von Vielen sagt man doch, daß sie unwissend sind und Falsches meinen. Die Andern richten also über die
(171) Vorstellungen eines jeden, und wenn Niemand die des Protagoras gelten ließe, so wäre seine Wahrheit auch für Niemand. Er muß dann, wenn er die Meinung, die seiner entgegengesetzt ist, auch für wahr erklärt, es zugeben, daß die seinige irrig sei. Andere geben nicht zu, daß sie irren, die hätten dann auch Recht, da wahr ist, was sie meinen. Da Protagoras aber älter und weiser ist als sie, so würde er wohl das Gesagte tadeln und etwas Besseres vorbringen. Sie müssen sich nun aber mit sich selbst begnügen und zusehen, ob Einer weiser und unterrichteter ist als ein Anderer. Wenn auch in Hinsicht des Warmen und Kalten, Trockenen u. s. w. (sinnlicher Empfindungen), Alle gleich gut sind, so wird man aber den Unterschied z. B. beim Arzte gleich zu-
(172) geben. So mag auch in öffentlichen Angelegenheiten jeder Staat festsetzen, was er für schön, gerecht, fromm erklärt, und das für ihn gelten, aber in dem, was nützlich und schädlich, darin unterscheiden sich die Berathungen.

IV. Die Besprechung der Lehre des Protagoras und Heraklit führt auf eine Episode: vom Redner und Philosophen, und wie dieser sich zu den Dingen verhält, ferner wie er sich Gott verähnlicht und worin eigentlich das Uebel für die Schlechten besteht. Dann kehrt das Gespräch zu der Untersuchung über die Bewegung zurück, erwähnt der Eleaten als Gegensatz jener Lehre, bis sich endlich zeigt, daß Wahrnehmung und Erkenntniß nicht dasselbe ist.

Die Bemerkung, daß sie jetzt aber von einer Untersuchung in die andere gerathen, führt auf eine Episode, über die Redner vor Gericht und die Philosophen, in Beziehung darauf, daß diese sich Zeit nähmen, jene aber gedrängt und eilig wären. Die Philosophen gelangen so zur Wahrheit, die Redner aber werden nur geübt durch allerlei Mittel zu überreden.
(173) Sie gewöhnen sich an die Lüge und an das Unrechtthun. Der rechte Philosoph kümmere sich nicht um die Gerichtstätten, um obrigkeitliche Aemter, Ahnen u. s. w. Sein Körper wohnt nur im Staate, seine Seele aber schweift überall umher, erforschend, was auf der Erde, in ihrer Tiefe und am Himmel ist, seiner Natur nach und im Ganzen sich befindend.
(174) Was in der Nähe ist, beachtet er nicht. So habe eine thrazische Magd den Thales verspotten können, der während der Betrachtung des Himmels in einen Brunnen fiel. So werden auch jetzt noch die Philosophen verspottet. Er kümmert sich nicht um seine Nachbaren, weiß kaum ob sie Menschen sind, was aber ein Mensch an sich sein mag, das sucht er zu erforschen. Daher wird er lächerlich, wenn er sich in die Angelegenheiten des Lebens mischt; er kümmert sich nicht um das Verkehrte; das Lob eines Tyrannen begreift er nicht; das Reden von großem Besitzthum, von Ahnen, erscheint ihm
(175) nichtig. Aber bei Fragen, wie über Recht und Unrecht, oder ob ein reicher König glücklich ist u. s. w. betheiligt er sich
(176) eifrig. — Auf Theodoros Erklärung, daß er von ihm überzeugt worden, und wenn Alle es wären, dann mehr Friede und weniger des Böse in der Welt sein würde, spricht Sokrates: Das Böse kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes bleiben, noch kann es bei den Göttern seinen Sitz haben. Daher muß man hier darnach trachten zu ihnen zu entfliehen. Die Flucht (φυγειν) dahin ist die Verähnlichung mit Gott,

ſo weit wie möglich, und dieſe Verähnlichung beſteht darin mit Einſicht gerecht und fromm zu ſein. Gott iſt vollkommen gerecht, und darauf geht auch die Meiſterſchaft eines Mannes, dies iſt wahre Weisheit und Tugend; alles Andere iſt Nichtiges. Die Strafe für das Unrecht beſteht nicht in Schlägen oder Tod, welche die Gerechten oft erdulden, die Ungerechten ihr aber entgehen, ſondern darin, daß
(177) ſie ſchon hier ein Leben führen, dem entſprechend, welchem ſie ähnlich geworden (dem Schlechten), und daß ſie im Jenſeits nicht an den von allen Uebeln gereinigten Ort kommen.

Zu der beregten Frage zurückkehrend, wird zunächſt vorgehoben, daß Niemand behaupten werde, daß jedem Staate das immer wirklich nützlich ſei, was er dafür halte, wie in den
(178) Geſetzen. Dieſe beziehen ſich auch auf die Zukunft. Wenn nun die Wahrnehmung auch über das entſcheiden könnte, was ſie eben empfindet, ſo doch nicht über das Zukünftige. Darüber werden es nur die Sachkundigen vermögen, wie der Arzt über die Fieberhitze, ob ſie dauern wird, oder nicht, der Tonkünſtler, was gut oder ſchlecht klingen wird u. ſ. w.
(179) Alſo wird daraus hervorgehen, daß der Weiſere nur das Maß der Dinge iſt, und nicht der Unwiſſende. Schwieriger aber iſt die Widerlegung deſſen, was ſich auf die gegenwärtige Empfindung bezieht, daß hier nicht Wahrnehmung und Erkenntniß eins ſei. Im Streite mit den Vertheidigern der Lehren des Heraklit, und der Andern, ſind jene auch ſtets in Bewegung, ſie bleiben nicht bei einem Satze und einer Frage, ſondern ſpringen von Einem zum Andern über.
(180) Dann ſchießen ſie auch, gleichſam wie Pfeile, kleine räthſelhafte Sätze ab, und wenn man nach deren Sinn fragt, ſo hört man daſſelbe, nur in andern Worten. Sie ſind im ſteten Streit, Jeder hält den Andern gering, und behauptet nur die Richtigkeit ſeiner Vorſtellung, ohne ſie zu begründen.

Andere haben dann das gerade Gegentheil von denen, die alles fließend glauben, behauptet: nämlich, daß Unbeweglichkeit der Name für das Ganze ſei, wie Meliſſos und Parmenidos u. A. und daß Alles Eins iſt, in ſich ſelbſt Beſtand hat, indem es keinen Raum hat, worin es ſich bewe-
(181) gen könnte. Sie müſſen alſo zuſehn, welche von beiden etwa was Wahres ſagen; wenn ſich aber fände, daß keiner, ſo wären ſie in großer Verlegenheit.

Mit der Bewegung iſt anzufangen und nachzuſehn wie ſie dieſe verſtehen. Eine Art wäre die, wo etwas ſeinen

Ort verläßt, oder sich an demselben herumdrehte; eine andere ist, wenn etwas sich selbst ändert, alt, schwarz u. s. w. wird. Also Orts- und eigene Veränderung. Alles muß aber beide Arten an sich haben, denn sonst wäre sowohl Ruhe
(182) wie auch Bewegung da, und nicht bloß Bewegung. Nun ist schon gesagt, das alles, wie Wärme, Röthe, nur durch Bewegung entstehe und auch Thun und Leiden, keins an sich etwas sei, keine Beschaffenheit (ποιοτης, qualitas) habe. Die Beschaffenheit wird so im Allgemeinen schwer verstanden; das soll aber hier nur als Ergebniß festgestellt werden, daß man nichts bestimmt benennen kann, also nicht die rothe Farbe, denn sie ist als ein Beharrendes nicht da, (ist nicht etwas, nur ein Fließendes, durch Bewegung entstehend.) So kann man auch nicht mit größerem Rechte ein Sehen nennen, als ein Nichtsehen. (Da ist keins.) Soll nun Erkenntniß so viel sein wie Wahrnehmung, so würde Erkenntniß auch
(183) eigentlich nicht mehr sein als Nichterkenntniß. Man darf auch nicht sagen So von etwas, und es müßte eine ganz neue Sprache erfunden werden, um hier sich zu verstehen.

In Hinsicht aber der andern der Lehre der Eleaten sagt Sokrates: Den Melissos und die Andern (Eleaten) zu verspotten darüber, daß das Ganze unbeweglich sein solle, scheute er sich weniger, als vor dem einzigen Parmenides, der ihm, nach dem Homer, als der ehrwürdigste und furchtbarste erscheint. Noch jung mit ihm zusammentreffend, da jener schon alt war, habe er in ihm eine seltene und herrliche Tiefe des Geistes gefunden. (In Beziehung auf das platonische Gespräch „Parmenides.") Er fürchtet hier nicht alles zu ver-
(184) stehn und die Sache auch nicht zu Ende zu bringen, (nämlich die Untersuchung der eleatischen Lehre), da zudem schon so viel verhandelt worden, daß er lieber den Theätet von dem, womit er schwanger geht, entbinden will.

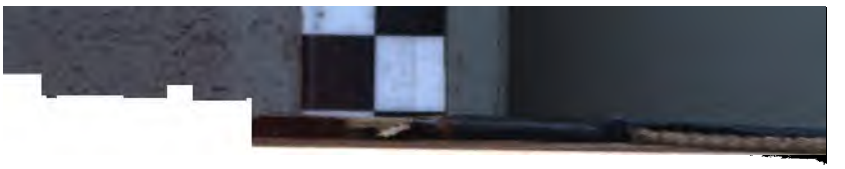
Also wird wieder zu der Erklärung zurückgekehrt: Wahrnehmung wäre Erkenntniß. Wenn man sieht oder hört, so geschieht das nicht durch das Auge und Ohr, sondern vermittelst derselben. Alles läuft in der Seele zusammen und mittelst der Sinne, als Werkzeuge, nimmt sie wahr, und zwar
(185) mittelst jedes Sinnes etwas besonderes. Ueber das Wahrgenommene denkt man, weiß daß es ist, daß es verschieden ist oder ähnlich; und alles andere weiß man nicht durch die Sinneswerkzeuge, sondern durch die Seele. Einiges erforscht dann auch die Seele durch sich selbst, Anderes mittelst jener

Werkzeuge. Zu dem Erstern gehört das Wesen (*οὐσία*) der Dinge, das Aehnliche und Unähnliche, Schöne, Gute u. s. w. Das Harte und Weiche empfindet der Gefühlssinn; aber das Wesen davon und was sie sind, ihre Gegensätze, das beurtheilt (*κρινει*) die Seele selbst, durch Reflexion (*ἐπανιουσα*) und Vergleichung (*συμβαλλουσα*). Das Wahrnehmen durch die Sinne und die Seele haben Menschen und Thiere schon von Natur, aber zu Schlüssen (*ἀναλογισματα*) hieraus, auf das Wesen und den Nutzen, kommt man erst spät und schwer durch Anstrengung und Unterricht. Kann man nun wohl durch die Sinneswahrnehmungen zur Wahrheit gelangen, da jene nicht das Wesen ergreifen? Alles durch die Sinne Empfangene ist also Wahrnehmung und etwas anderes als Erkenntniß, da jenes nicht die Wahrheit und das Wesen erfaßt.

V. Dritte Erklärung: Erkenntniß ist richtige Meinung, woran sich zunächst die Frage knüpft, wie eine falsche entstehe, und dann, wie die wahre. — Unterscheidung von „haben und besitzen."

(187) So weit sind sie gekommen zu wissen, was die Erkenntniß nicht ist, (nicht Wahrnehmung); nun ist aber zu erforschen, was sie ist. Das ist schon gefunden, daß sie unter dem anzutreffen ist, was die Seele durch sich selbst erlangt. Dies bezeichnet Theätet nun als die richtige Meinung (*ἀληθης δοξη*). Da meint Sokrates, daß er darüber zunächst noch in Verlegenheit sei, wie man zu falschen Meinungen (oder Vorstellungen) komme. Denn wir wissen etwas, oder
(188) wissen es nicht. Daß man etwas zugleich wisse und nicht wisse, ist unmöglich. Wer nun das Falsche meint, hält es nicht für das, was es ist, sondern für etwas Anderes, was er auch weiß, und so kennt er beide nicht richtig; oder er hält von zweien, die er beide nicht kennt, das Eine für das Andere, so kann man, ohne Sokrates und Theätet zu kennen, sie verwechseln. Daß das, wovon man weiß, daß es etwas sei, ein Anderes sei, was man nicht weiß, und umgekehrt, das wird man nicht glauben. Wer nun das meint, was nicht ist, stellt sich Falsches vor, aber ein Seiendes ist es immer,
(189) denn was nicht ist, kann man nicht denken. Wer etwas sieht, sieht auch Wirkliches. Die falsche Vorstellung wird dann darin bestehen, daß man etwas, was wirklich ist, (Sinnliches oder Gedachtes) mit einem Andern verwechselt. Die Seele denkt dann Beides, oder Eins davon, und zugleich oder

nach einander. Das Denken (διανοεισθαι) aber ist nichts Anderes, als eine Unterredung der Seele mit sich selbst; sie
(190) bejaht und verneint. Wenn sie dann endlich zum Schluß kommend etwas festsetzt, so heißt das eine Meinung. Da wird man aber nie dazu kommen das Schöne für häßlich, das Ungerade für gerade, ein Pferd für einen Ochsen zu erklären. Wer beides vorstellt, der kann nicht Eins für das Andere setzen, und wer nur eins davon weiß, kann das nicht
(191) für das Andere halten. Wie soll dann aber die Verwechselung möglich sein? Was man vorher nicht weiß, kann man doch nachher lernen. Denken wir uns nun unsere Seele dem Wachse ähnlich, das Eindrücke erfahren kann, bei Einem größer, von reinerem Stoff, härter u. s. w. als bei dem Andern. Was sich hier nun abdrückt, Gesehenes oder Gedachtes, dessen erinnern wir uns, mittelst dieses Abdruckes, welcher ein Abbild von jenem enthält. Ohne Abdruck wissen wir nichts, und wenn er vergeht, so vergessen wir dies. Es wird
(192) nun eine Menge von Fällen weitläufig durchgegangen, wo die
(193) Verwechselung der Vorstellungen nicht möglich wäre. Die drei werden dann noch besonders besprochen und die Möglichkeit auch geleugnet: 1) wovon man weiß, dies für etwas Anderes zu halten, wovon man auch weiß und was man eben wahrnimmt; 2) oder für etwas, was man nicht kennt und jetzt wahrnimmt; 3) das, was man wahrnimmt und kennt, für ein anderes Wahrgenommenes und auch Gekanntes zu
(194) halten. Das was übrig bleibt ist, daß, wenn die beiden Abdrücke die man besitzt, nicht genau sind, man sie dann verwechselt. Um das, was wir wissen und wahrnehmen, bewegen sich die falschen und die richtigen Meinungen, jene entstehen, wenn die Abbilder und Urbilder sich nicht richtig verbinden, diese, wenn es geschieht. Das richtige Meinen ist etwas Schönes, das Irren etwas Schlechtes. Dieses beides entstehe nun je nach der Beschaffenheit des Wachses in der Seele, ob es genau die Eindrücke empfängt, sie dauernd be-
(195) wahrt, sie nicht wirr auf einander fallen läßt u. s. w. Wenn man nun aber, wie sie vorher, annimmt, daß die Meinungen (oder Vorstellungen) nicht in den Wahrnehmungen und im Denken (διανοια) an sich, sondern in der Verbindung beider ihre Bedingung haben, so wird man nicht ein Pferd mit etwas verwechseln, aber oft wird doch einer sich denken
(196) 7 und 5 sei 11 und nicht 12. Hier wird sich dann zeigen, daß das falsche Meinen noch etwas Anderes ist, als die Ver-

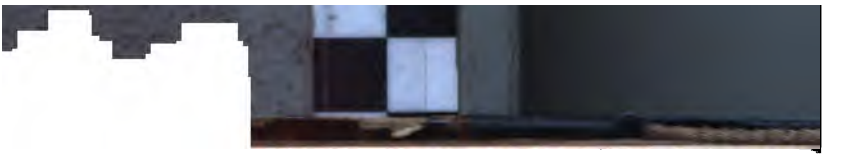


wechſelung der Gedanken und der entſprechenden Vorſtellungen. Aber bisher iſt die Unterſuchung ſelbſt ganz falſch geführt worden, indem oft von kennen geſprochen worden, ehe ſie das Geſuchte gefunden hätten: was Erkenntniß iſt. Was das Wiſſen (ἐπίστασθαι) iſt, wird jetzt gewöhn-
(197) lich ſo erklärt: Das Haben der Erkenntniß (ἕξις ἐπιστήμης). Sokrates will damit eine kleine Veränderung vornehmen und ſagen, es ſei das Beſitzen (κτῆσις) derſelben. Der Unterſchied von haben und beſitzen wird erſt in dem Beiſpiele gezeigt, daß, wer ein Kleid ſich gekauft, es beſitzt, aber wenn er es nicht trägt, nicht (an ſich) hat; oder in Hinſicht der Erkenntniſſen, ſo werden ſie, mit einem Taubenſchlage verglichen, wo die Vögel in ſolchem beſeſſen werden, aber wenn ſie darin herumflattern, ſo hat man keinen eigentlich (feſthaltend). Die Seele des Kindes iſt ein leerer Taubenſchlag; dann füllt ſie ſich mit Vorſtellungen, ganzer Reihen einer Art, wie mit vereinzelten. Hierauf werden davon welche
(198) ergriffen und entweder feſtgehalten oder losgelaſſen. Wer ſie übergiebt, der lehrt, wer ſie empfängt, der lernt; wer ſie nur im Behälter beſitzt, der weiß ſie. Wenn nun Einer rechnet, ſo weiß er alle Zahlen, aber wenn er ſie verbindet (rechnet), ſo iſt es wie mit der Jagd auf Vögel, wo erſt dieſe eingefangen und beſeſſen werden, und dann beim Rechnen die erforderlichen ergriffen (gehabt, feſtgehalten) werden, (d. h. ins Bewußtſein, in den Vordergrund der Seele gebracht, wo ſie denkt, die Vorſtellungen verbindet.) Was einer
(199) an Erkenntniß beſitzt, oder was er weiß, das iſt nicht möglich, daß er es nicht wiſſe, aber bei der Jagd nach dem, was er (in ſich) beſitzt, kann er ein Falſches ergreifen und ſo ſtatt 12 wohl 11. Dabei tritt aber die Frage wieder entgegen, wie es ſein könne, daß wenn Jemand eine Erkenntniß beſäße, daß er dieſe doch auch wieder verkennte. Darauf kann erwiedert werden, daß man auch Unkenntniß (Falſches oder Schein, Wahnwiſſen) in ſich trüge und dieſe dann ergriffe.
(200) Aber der ſolche ergriffen hat, wird doch glauben, die wahre feſtzuhalten, und wenn er dann, beide beſitzend, alſo ſie (nach Obigem) weiß, wie kann er ſie verwechſeln? Dies und andere frühere Bedenken machen es klar, daß ihre Unterſuchung darin gefehlt habe: nach der falſchen Meinung zu ſuchen, ehe ſie wüßten, was Erkenntniß iſt. Dieſe iſt erſt zu erklären.
(201) Daß die richtige Meinung Erkenntniß ſei, widerlegt auch ſchon das Verfahren der Redner und Sachwalter, die nur zu über-

reden wissen, d. h. zu machen, daß Jeder glaubt, was sie wollen, und wenn die Richter von etwas auch richtige Vorstellung mitgetheilt erhielten, von dem, was sie nicht selbst gesehen haben, so richteten sie sich nicht nach Erkenntniß, sondern nach richtiger Meinung, also kann diese und Erkenntniß nicht dasselbe sein.

VI. Vierte Erklärung: Erkenntniß ist die richtige Meinung mit Angabe ihres Grundes, was sich auch als ungenügend erweist, indem sich ergiebt, daß es eben so viel wäre, wie: „richtige Meinung mit Erkenntniß verbunden" und „Erkenntniß" doch nicht durch „Erkenntniß" erklärt werden kann.

Theätet giebt nun die Erklärung, welche er sich jetzt erinnert gehört zu haben: „Erkenntniß ist die richtige Meinung mit Angabe ihres Grundes (*μετα λογου*, oder des Begriffes, der Erklärung; im Menon S. 98 wird richtige Meinung durch den im Denken aufgefundenen Grund — *αἰτιας λογισμῳ* — gebunden, zur Erkenntniß). Sokrates stellt nun aber auf, daß er von Einigen gehört hätte: daß wir von den Urbestandtheilen (*στοιχεια*, Elementen), aus denen alles zusammengesetzt ist, keinen eigentlichen Begriff bildeten, (*λογον οὐκ ἐχοι*). Jedes kann nur für sich
(202) benannt werden, als seiend, und sie sind nur zu nennen durch ihren besondern eigenen Begriff (*λογον*), ohne einen der andern Dinge damit zu verbinden. Sie sind nur mit einem Namen zu bezeichnen. Was aus ihnen zusammengeflochten ist, wäre dann auch ein Name. Das Wesen der Rede (*λογου οὐσιαν*) ist eine Verbindung von Namen. Die Urbestandtheile sind also unerklärbar und unerkennbar, nur wahrzunehmen; die Verbindung aber erkennbar und erklärbar, so wie, als richtige Meinung, vorstellbar. Dann besitzt die Seele die Wahrheit, erkennt sie aber nicht. Denn wer nicht den Grund (*λογον*, Begriff) angeben kann, der erkennt nicht. Es ließe sich also sagen: die richtige Meinung, mit Angabe des Grundes, ist Erkenntniß. Nun wird aber in Zweifel gezogen, daß die Urbestandtheile nicht erkennbar wären und als
(203) Beispiel die Schrift gewählt. Die Silben, als Verbindung jener, sollen erkennbar sein, wie „So" in Sokrates, aber die Buchstaben S und O nicht. Also beide zusammen erkennt man, aber einzeln nicht? Was doch unmöglich ist. Wollte



man dagegen es vertheidigen, daß die Silbe ein besonderes
(204) Geschlecht (μια ἰδεα) sei, so besteht doch das Ganze aus
seinen Theilen, und die Theile sind nichts Verschiedenes von
(205) ihm; und das Ganze und das Gesammte ist auch dasselbe.
Wenn die Silbe ein Ganzes und die Gesammtheit der Buch-
staben ist, so sind dieses ihre Theile, und die müssen, so wie
die Silbe, erkennbar sein. Wären die Buchstaben aber nicht
Theile der Silbe, so wäre die Silbe ein völlig ungetheiltes
Wesen. Nun ist jedoch behauptet worden, daß die Urbestand-
theile unerkennbar, selbst des Seins entbehrten; hätte die
Silbe also keine Theile, durch die sie erklärt würde, so fiele
sie in dasselbe Geschlecht, wie die Urbestandtheile und wäre
unerklärbar; hätte sie aber Theile, so müßte sie, wie diese,
erkennbar und erklärbar sein. Sind es die Theile nicht, so
ist es die Silbe auch nicht, die aus den Buchstaben, als Thei-
len, ein Ganzes ist. Dem ist also nicht beizustimmen, welcher
die Bestandtheile nicht erkennbar hält, sondern nur die Ver-
(206) bindung derselben. Vielmehr werden die Buchstaben durch
das Auge und das Ohr unterschieden, damit ihre Verbindung
nicht eine verworrene sei. So auch die Töne beim Zither-
spiele, wie überall sonst. Daher wird die Erkenntniß der Ur-
standtheile weit bestimmter und wichtiger sein, als die Ver-
knüpfung, um etwas richtig zu erkennen. Was werden Jene
aber nun wohl unter dem Grunde (oder der Erklärung λογον)
verstanden haben? Doch eins von den Dreien: 1) daß man
seine Gedanken (διανοια) durch die Stimme gleichsam ab-
spiegelt; und das nennen wir sprechen (λεγειν). Wahrschein-
lich aber meinen sie eher, 2) daß man von den Bestandtheilen
Rechenschaft geben könne, wie wenn man vom Wagen die
(207) Theile aufzählte, mehr oder weniger vollständig und bis ins
Einzelnste hin, aber von dem Wesen (οὐσιαν) desselben doch
nichts erkennte. Mit der Beschreibung — der Angabe ein-
(208) zelner Theile — oder mit den Buchstaben allein, einzeln, hätte
man dann eine richtige Meinung, nebst der Erklärung (λογον),
die aber noch nicht Erkenntniß ist, weil das Wesen (οὐσια)
noch fehlt. Nun bleibt noch das Dritte, — das Erste war
gleichsam ein Abbild des Gedankens, das Zweite der Weg
zum Ganzen durch die Bestandtheile, — diese ist dann ein
Merkmal (σημειον) anzugeben, wodurch es sich von allem
Andern unterscheidet, wie wenn man von der Sonne sagte,
sie sei das glänzendste Gestirn. Aber eben dies Merkmal
(glänzendste) darf der Gegenstand nicht mit andern gemein

haben, sonst würde die Erklärung auf alle diese gehn; sie muß vielmehr das Eine von Allen unterscheiden, (durch ein eigenthümliches und wesentliches Merkmal). Wenn nun So-
(209) krates vom Theätet eine richtige Vorstellung hätte und ihn nach seiner Verschiedenheit von Andern unterscheiden wollte, so daß er ihn wiedererkennte, so wäre nicht genug zu wissen, daß er Nase, Augen u. s. w. habe, sondern worin sich diese von Andern unterschieden. Also muß bei der richtigen Vorstellung auch das Unterscheidende sich schon mit befinden. Es wäre dann doch das Unnützeste, noch eine andere Unterscheidung hinzufügen zu wollen. Wenn nun aber der Begriff (λογος, Einsicht) zum Wissen hinzugenommen, und nicht bloß der Unterschied vorgestellt (δοξασει, nur unbewußt aufgefaßt) werden soll, so wäre das wahrlich eine schöne Erklärung, denn Wissen ist eben eine Erkenntniß empfangen, (γνωσει
(210) ἐπιστημην) und das aber wäre doch ganz albern, wenn man fragt: „was ist Erkenntniß", zu sagen: „es sei richtige Meinung mit Erkenntniß", ob nun von dem Unterschiede oder von sonst etwas. (Denn, da in dem obigen Satz: Erkenntniß sei richtige Meinung mit Angabe ihres Grundes, „durch das Letztere der „Grund" gleich der „Erkenntniß" erfunden wird, so würde hier Erkenntniß durch Erkenntniß erklärt, nach der eben, was sie ist, gefragt wird, wie wenn man sagte: „schwarz ist eine schwarze Farbe"). Also ist Erkenntniß weder so viel wie Wahrnehmung, noch wie richtige Meinung, noch richtige Meinung verbunden mit dem Grunde. Sie sind also nur von lauter Mißgeburten entbunden worden, aber Theätet wird in Zukunft nach diesen Prüfungen besonnener sein und nicht meinen zu wissen, was er nicht weiß. Jetzt müssen sie aber abbrechen, weil Sokrates sich wegen der Anklage des Meletos in die Gerichtshalle begeben muß. Morgen jedoch wollen sie das Gespräch fortsetzen.

---

4. Der Sophist.

Einleitung.

Nach der Verabredung, am Schluſſe des Theätet, ſoll jetzt das Geſpräch fortgeſetzt werden. Theodoros bringt aber noch einen Fremden, einen Eleaten, mit, den er als Freund des Parmenides und Zenon, und als einen ausgezeichneten Mann vorſtellt. Dieſem wird die Führung des Geſprächs nun zugetheilt. Hier iſt zunächſt zu wiederholen, daß öfters ein arges Mißverſtändniß der wahren Meinung und eigenen Lehre Platons dadurch entſtanden iſt, daß man alles als ſolche angeſehn hat, was in ſeinen Werken verhandelt und behauptet wird. Es iſt ſolches aber nur als platoniſch erkennbar, was Sokrates ſagt, wobei jedoch auch das oft ſchon Schwierigkeit für das richtige Verſtändniß macht, was ironiſch oder manchmal etwas verhüllt, ſo wie was, poetiſch oder ſophiſtiſch, nach dem Geſchicke oder der Faſſungskraft ſeiner Mitredenden geſprochen wird, und daher leicht als abweichend von andern Darſtellungen des Gegenſtandes erſcheinen kann. Da, wo Andere das Geſpräch führen, iſt es Nicht-Platoniſches, oder wenigſtens nicht rein Platoniſches, was ermittelt oder gelehrt wird, und auch meiſt in dogmatiſcher Weiſe, ſo daß die Geſprächsform uns ganz äußerlich und der Gewohnheit gemäß erſcheint. Unzweifelhaft zeigt es ſich (wie ſchon beim Gaſtmahle erwähnt) im Parmenides, wo die erſte Hälfte den Standpunkt und die Grundlehre des Sokrates, oder vielmehr Platon's, aufſtellt, und in der zweiten Hälfte das Gleiche mit der eleatiſchen geſchieht. So offenbar hier der Gegenſatz vorliegt, ſo haben Manche doch auch das Eleatiſche dem Platon zugetheilt. In dieſem Geſpräche, dem Sophiſten

und dem folgenden, dem Staatsmann, tritt nun auch ein Eleate auf und behandelt die Sache nach der Weiſe ſeiner Schule. Beſonders zeigt ſich hier auch die vom Zenon vorzugsweiſe entwickelte formell-dialectiſche Seite, in den vielen Eintheilungen (Diviſionen). Warum nun Platon den Fremden ſtatt des Sokrates ſprechen läßt, das wäre in Folgendem zu ſuchen. Im Theätet wurde behauptet und nachgewieſen, daß bisher noch Niemand zu erklären gewußt habe, was Erkenntniß ſei, wo denn auch nicht die volle Erkenntniß der Wahrheit ſelbſt zu erwarten wäre. Dort waren zunächſt Protagoras und Heraclit geprüft und widerlegt worden. Die Eleaten, als deren Gegenſatz, blieben aber, unter dem Vorwande, daß es zu weit führen würde und daß Sokrates zu große Scheu vor Parmenides habe, ungeprüft. In ihrer idealen Richtung ſtanden ſie auch dem Platon näher als die Sophiſten und Naturphiloſophen. Jener vorgegebenen Scheu gemäß, wird dann auch hier keine Widerlegung der Eleaten unternommen, ſondern einer derſelben entwickelt ſeine Lehre und Methode an der Beſtimmung der Sophiſtik, welche keine Erkenntniß der Wahrheit bieten, ſondern nur Schein, Trug, noch auch die Erkenntniß erklären könne. Wir haben hier dann nicht die eigentliche Fortſetzung des vorigen Geſpräches, nicht eine neue Beſtimmung des Begriffes von Erkenntniß, — der in dieſer Geſprächsreihe auch nicht zu ſeinem Schluß geführt werden ſollte, — ſondern zugleich die im Theätet unterlaſſene Darſtellung des eleatiſchen Verfahrens und, in der Bloßlegung der Sophiſtik, eine Verurtheilung derſelben auch von andern Standpunkten aus. Wie Platon's Erklärung der Erkenntniß in andern ſeiner Schriften zu finden iſt, ſo auch die Darſtellung der Sophiſten in ſeiner Weiſe ebenfalls öfters. Gegen das, was der Fremde hier über die Sophiſten ſelbſt vorbringt, würde Platon wohl nichts Weſentliches einzuwenden gehabt haben, aber er hätte es auf andere Weiſe zu demſelben Reſultat geführt. Im „Staatsmann" finden wir nachher ein gleiches Verhältniß, und im Timäus läßt ſich Sokrates über

pythagoreiſche Weisheit belehren, über Dinge, die er nicht ſelbſt zu erkennen erklärt; dies iſt eine fremde Lehre, der er in Hinſicht des Naturwiſſenſchaftlichen aber mehr beiſtimmt, als den Joniern, wie er auch den Eleaten näher ſteht in ihrem Standpunkte: dem Idealen.

In Hinſicht der „edlen Sophiſtik" (S. 231), die durch logiſche Künſte den Andern in Rathloſigkeit bringt, aber in der Abſicht ihn von ſeinem Dünkel und Irrthum zu befreien, ſo ſchätzte und übte ſie auch Platon und macht ſelbſt oft einen etwas zu ausgedehnten Gebrauch davon, was dem Verſtändniſſe der Sache manchmal hinderlich oder doch erſchwerlich wird.

Die Dialektik als die Kunſt des Spaltens, Eintheilens, der Begriffe und der Gliederung in Geſchlechter und Arten, ſtellt Platon auch ſehr hoch, wie er denn im Phädros (S. 266) den Sokrates ſagen läßt: er ſei ein großer Freund von ſolchen Eintheilungen und Zuſammenfaſſungen u. ſ. w. Aber weder führt er dieſe ſonſt in ſo langen Reihen durch, wie hier der Eleat, noch verwendet er ſie auf Triviales, wie es hier geſchieht. Die Zenoniſche, formelle Dialektik erſcheint alſo in ihrer Uebertreibung, während ſie an ſich ſonſt ſehr nützlich iſt.

Einer der wichtigſten Punkte der Unterſuchung dreht ſich um die Negation, die überhaupt das Mittel zu den verworrenſten und dunkelſten Geweben der Schulen gegeben hat; wie, eben auch im Phädros (S. 261), Sokrates ſagt: „wiſſen wir nun nicht wie der eleatiſche Palamedes (Parmenides ſcherzend nach dieſem erfindungsreichen Heros benannt) durch Kunſt den Hörenden daſſelbe als gleich und ungleich erſcheinen ließ, ſo wie das Eine auch als Vieles, das Ruhende zugleich wiederum als bewegt;" was weſentlich durch die Hülfe der Negation bewirkt wurde. Sie eignet ſich zu Täuſchungen und Taſchenſpielereien darum aber ſo ſehr, weil mit ihr, oder dem „Nicht", dreierlei bezeichnet wird, und man dann leicht eine Bedeutung mit der andern ganz ungehörig, aber unbemerkt, vertauſchen kann. Das „Nicht" bedeutet nämlich:

1) die unbedingte Verneinung, die völlige Aufhebung von etwas, (z. B.: das iſt nicht geſchehn, nicht da); 2) das Verſchiedene nur bezeichnend, und indem das Eine dadurch aufgehoben wird, ein Anderes unbeſtimmt ſetzend, (das Haus iſt nicht roth; aber es hat immer eine andere Farbe; die Silbe iſt nicht mittelzeitig; dann kurz oder lang. In dieſem Sinne nimmt es der Eleat S. 254 f. wo „Nichtſein" nur ein Anderes als „Sein" bedeuten ſoll, z. B. Bewegung, oder Verſchiedenheit, während dieſe doch immer auch das Sein an ſich hätten); 3) das Entgegengeſetzte, wo mit der Aufhebung des Einen ein beſtimmtes Andere geſetzt wird, (nicht gut, iſt ſchlecht; nicht groß, iſt klein). Der Zuſammenhang muß lehren, welche Bedeutung gemeint iſt, und unter denſelben Verhältniſſen und Bedingungen, darf nicht eine Bedeutung des Nicht, der andern untergeſchoben werden, was aber oft geſchieht. Auch in dieſem Sinne nimmt es meiſt der Eleat und „Nichſein" wird auch als Gegenſatz von „Sein" zum Realen, während dies das Ideale blieb; was aber nicht hindert, daß es auch wieder, als das „Nichts", für die abſolute Aufhebung (oben in 1) gilt.

Hier iſt es das Nichtſein was unterſucht wird. Einfach und verſtändlich iſt aber alles darüber, wenn man den Begriff des Seins richtig faßt. Das Sein iſt der allergemeinſte und mit Allem, was wahrgenommen oder gedacht wird, verbunden; es iſt die Bedingung davon. Nichtſein iſt dann nur das Nichts, die abſolute Aufhebung (oben 1). Die erſte Verwirrung wird dann hervorgebracht, wenn man entweder das Materielle, das Wahrnehmbare allein das Seiende nennt, (wie die Materialiſten) oder wenn man nur das Ideelle, Gedachte, als ſtets ſeiend, unveränderlich, damit benennen will (wie die Eleaten). Jedem von dieſen iſt dann Nichtſein etwas Anderes und kann einen Gegenſatz zum Sein bilden. Nämlich dort, auf das Reale bezogen, iſt Nichtſeiendes eine Träumerei, oder was nicht wirklich, real, iſt, was die Vorſtellung des gewöhnlichen Lebens auch damit bezeichnet; hier, in

der Speculation, dagegen wird Nichtſein als das Materielle, Veränderliche, als der Gegenſatz zum Geiſtigen, Unveränderlichen gemeint. Auch Heraklit und Protagoras bilden einen Gegenſatz zum Sein durch das Werden, indem das Sein das Dauernde bezeichnen ſoll. Aber alles dies ſind Wortſpiele. Da Sein in Allem iſt, ſo iſt das Sinnliche wie das Gedachte. Was man nennt oder denkt, hat immer das Sein zum Grunde, iſt ein Seiendes. Sofern alſo iſt alles gleich, d. h. enthält den gleichen Begriff „Sein" in ſich. Wie und was aber Jedes iſt, das macht den Unterſchied der ſeienden Dinge, und ſofern iſt jedes, was man ſich vorſtellt, was man nennt, denkt, eine Beſtimmung des Seins, d. h. des reinen, abſtracten. Ob etwas nur ein Vermögen zu etwas iſt, oder ſchon eine Thätigkeit, oder Vollendung; ob es alſo wird, oder ſchon da iſt; ob es ruht oder ſich bewegt; ob es ewig, unveränderlich, oder zeitlich, veränderlich iſt u. ſ. w., darauf kommt es nicht an, es enthält alles immer das Sein in ſich.

Durch Nichtſein kann, in klarer und verſtändlicher Rede, alſo nur das abſolute Nichts, was weder wahrnehmbar noch denkbar iſt, richtig bezeichnet werden, oder die Aufhebung des Seins überhaupt. Die künſtlichen, verfänglichen Lehren benutzen das Wort aber zu ihren Täuſchungen, indem ſie nähere Beſtimmungen, die ihm einen andern Sinn geben, weglaſſen, wie entweder „nicht immer ſeiend", d. i. vergänglich, oder „nicht ſtets daſſelbe ſeiend", d. i. ſich nicht gleich bleibend, alſo veränderlich iſt, abkürzen und beides in „Nichtſein" zuſammenziehn. Dann wird demſelben Worte bald einer dieſer Begriffe, — bald der des eigentlichen Nichts, bald des Daſeinlichen — ſo wie es für den Zweck dienlich erſcheint, beliebig untergeſchoben. Platon zeigt öfters, wie die Sophiſtik auch andere Gegenſätze oder nur überhaupt verſchiedene Begriffe, mit einander verwechſelt, oder als Daſſelbe erſcheinen läßt, indem ſie etwas, was unter gewiſſen Verhältniſſen oder nähern Beſtimmungen nur gilt, allgemein, oder unter ganz andern, trügeriſch anwendet. Im Euthydemus findet man

die plumpeſten Kunſtſtücke der Art; ſonſt aber auch feinere, nicht ſo leicht zu erkennende, wie z. B. im Parmenides.

Wenn im Geſpräche „Parmenides" die Lehre des Eleaten ausführlicher und allgemeiner vorgetragen wird, ſo erſcheint ſie hier auf einen einzelnen Fall, auf den Sophiſten, angewandt, alſo an einem Beiſpiele und ſomit deutlicher. Der Mißbrauch der Negation kommt dann hier verſchiedenartig vor, (in zwei Anmerkungen zu S. 239 und S. 240 ſind ſolche Fälle näher bezeichnet und unterſucht worden). Da nun aber Platon öfters ſagt: „das Schöne und Wahre könne man nicht oft genug wiederholen, um es recht deutlich und eindringlich zu machen", ſo wollen wir dem hier in Hinſicht auf die Negation und die Gegenſätze folgen, die zu dem Wichtigſten im richtigen Denken gehören und deren häufiger Mißbrauch, unbewußt oder abſichtlich, zu den ſchädlichſten Irrthümern oder Täuſchungen führt.

In Hinblick auf die Negation und das Nichtſein ſcheint es dienlich dies noch daraus vorzuheben. Wenn man mit dem Worte „Nichtſein", ſowohl das „Nichts" wie auch irgend ein „beſtimmt Seiendes," etwa Reales, Bewegung, Gleiches, (S. 239 fol.) u. ſ. w. bezeichnet, und nun Wort und Begriff für völlig daſſelbe erklärt, ſo muß auch in dem Begriffe „Nichtſein", ſo gut wie dort in dem Worte, beides ſich geeint finden: das Nichts und irgend ein Seiendes, oder: es enthält das „Nicht-Etwas, d. i. Nichts, und ein Etwas." Daraus läßt ſich dann viel Wunderbares ableiten, was bis auf die neueſten Zeiten dann auch oft geſchehen iſt. Aber alles der Art löſt ſich von ſelbſt auf, wenn man überall die genauen und richtigen Wörter für die verſchiedenen Begriffe gebraucht und die natürlichen, Allen angeborenen Denkgeſetze unverwirrt befolgt.

Daſſelbe gilt auch in Beziehung auf die Gegenſätze. Ihrer Natur und Wahrheit nach ſind es zwei verſchiedene Begriffe a und b, und dadurch getrennt, ſich ausſchließend. Aber eben ſo enthalten ſie einen gleichen, gemeinſamen Begriff c,

der ſie auch wieder verbindet und ſie als Hälften eines Ganzen zuſammen ſchließt, oder nach Platons Ausdruck: „ſind ſie mit ihren Enden an einander gebunden.“ Sie können ſich nicht ganz von einander trennen, wo einer iſt, muß auch der andere ſein können und oft befinden ſie ſich neben einander in etwas, gehn ineinander über, ohne jedoch einer der andere zu werden. Sie ſind feindlich, aber auch befreundet, jenes als a und b, dies durch c, und genauer ſind ſie zu denken als ac und bc. So z. B. Zwang und Freiheit, wo das c als der Begriff des „Zuſtandes“ in beiden enthalten iſt; oder noch deutlicher, in den Wörtern ſelbſt ausgeſprochen, wenn als das Gemeinſame „Beſtimmung“ gedacht wird und dann „Selbſtbeſtimmung“ d. i. Freiheit, und „Beſtimmung durch Anderes“, d. i. Zwang, geſagt werden kann. Alſo ſind in einem Gegenſatze drei Begriffe enthalten, a und b, als Verſchiedenes, und c als Gleiches, Gemeinſames darin. Das reine, abſtracte Sein, d. i. ohne irgend einen weitern Inhalt, — keinesweges das Nichts, ſondern ein Etwas, als Grundbedingung von Allem, — wäre ſonach, als der allgemeinſte Begriff, auch der gemeinſame von Allem. Alles iſt ſodann, in Hinſicht auf das „Sein“ in ihm, ſich auch gleich; ſonſt aber iſt jedes Beſtimmte eben ſo vom reinen Sein, wegen ſeiner beſondern Beſtimmung, auch verſchieden. Durch das Sein wären alſo alle Dinge gleich; es enthält ſie dem Vermögen nach in ſich und ſie treten dann als Gegenſätze hervor und ſind ſo da.

In der abſtract-formellen Logik bedient man ſich dann der Negation, oder des „Nicht“, um von einem Theil des Gegenſatzes auf den andern hinzuweiſen, oder wie ſie ſich ausdrückt: „durch Aufhebung des einen Theiles den andern zu ſetzen“, nämlich immer nur das Gegentheil von dem, was ſie aufhebt, nicht irgend etwas anderes; „nicht ſchön“ bezeichnet „häßlich“, und „nicht häßlich“ wieder „ſchön.“ — Im „Gaſtmahle“ aber hören wir von der Diotima, (S. 202) daß „nicht ſchön“ keinesweges immer gleich „häßlich“ bedeute,

ſondern öfters auch ein Mittleres davon. Das würde den logiſchen Satz „des ausgeſchloſſenen Dritten" aufheben. Aber dieſes iſt nur nach einer ungenauen Redeweiſe und Vorſtellung des gewöhnlichen Lebens geſagt und gehört zu dem undialektiſchen, nur weiblichen und ſophiſtiſch ſpielenden Theile der Rede der Frau, nebſt ſolchem, wovon ſie ſagt: es ſolle nur geglaubt, wenn auch nicht begriffen werden. Hier muß hinzu- gefügt oder -gedacht werden: „und nicht häßlich", alſo vollſtändig: „er iſt nicht ſchön und nicht häßlich", alſo ein Mittleres, theils ſchön und theils häßlich; in andern Fällen bedarf es anderer Beſtimmungen.

Bei den Gegenſätzen iſt ferner zu beachten, ob man ſie im Realen, im inhaltsvollen, concreten Denken gebraucht, oder im formell-abſtracten. Hier werden ſie geſondert, jeder bleibt für ſich, feindlich dem andern, (Satz des Widerſpruchs); dort gehen ſie in einander über, oder befinden ſich in den Dingen neben einander: ein Knecht wird ein Freier und umgekehrt, oder Einer iſt zugleich Knecht, wie in Beziehung zu ſeinen Leidenſchaften, und Freier, in Hinſicht auf andere Menſchen, perſönlich frei. Ueber dieſen Unterſchied der Gegenſätze findet ſich Ausführliches und Treffliches im Phädon S. 70 fl. und 103 fl.

Wenn das Geſpräch Theätet ſchon eine beſondere Bedeutung darin hat: eine Uebung, eine Gymnaſtik des Denkens zu ſein und weniger poſitive Ausbeute für philoſophiſchen Stoff darbietet, ſo dürfte hierin, der Sophiſt, noch mehr jenem Zwecke dienen. Wie die eleatiſche Lehre ſchwerer iſt als die des Protagoras und des „dunkeln" Heraklit ſelbſt: ſo iſt dieſes Werk auch ſchwieriger zu verſtehen, als jenes. Ueber den Nutzen ſolcher dialektiſcher Uebungen an ſich ſchon, erklärt ſich Platon auch im hier folgenden Staatsmann S. 285.

Analyſe.

Theodoros; Sokrates; ein Fremder aus Elea; Theätetos.

I. Einleitung. Ueber die verſchiedene Auffaſſung des Philoſophen. Daß Sophiſt, Staatsmann und Philoſoph verſchieden ſind, will ein Eleat beweiſen.

Zu der verabredeten Zuſammenkunft bringt Theodoros einen
(216) Fremden mit, den er als einen Freund des Parmenides und Zenon, und als einen ſehr philoſophiſchen Mann vorſtellt. — Sokrates iſt beſorgt, er möge ihnen einen Gott ſelbſt zugeführt haben, — wie dieſe die Menſchen wohl heimſuchten, um ſie zu prüfen, — der ſie von ihrer Unfähigkeit im Reden überführen würde. — Ein Gott zwar iſt der Mann nicht, meint Theodoros, aber göttlich, denn ſo möchte er alle Philoſophen nennen. — Sokrates ſtimmt dem bei; aber wohl nicht viel leichter als die Götter, ſeien die Philoſophen zu erkennen. Denn es erſcheinen die, welche auch nicht bloß vorgeblich, ſondern in Wahrheit philoſophiren und von oben herab das Treiben der Niedern betrachten, den Andern, wegen deren Unwiſſenheit, ſehr verſchiedenartig. Einige nämlich halten ſie für gar nichts, Andere über alles werth; bald gelten ſie für Staatsmänner, bald für Sophiſten, und Einige halten
(217) ſie gar für wahnſinnig. Der Fremde ſoll nun ſagen, ob bei ihm der Sophiſt, der Staatsmann und der Philoſoph für eins und daſſelbe, oder für verſchieden von einander, gehalten würden. — Der Fremde erklärt ſie für verſchieden, aber auch als ein Schweres genau zu beſtimmen, was jeder iſt. — Er läßt ſich jedoch dazu bewegen, und zwar zieht er vor es lieber in der Weiſe des Geſprächs, — wenn er einen gewandten Mitſprecher hat, — als in einer zuſammenhängenden langen
(218) Rede zu thun. — Als der Jüngſte unter ihnen wird ihm Theätet vorgeſchlagen, mit dem er dann das Geſpräch führt.

II. Der Sophiſt ſoll zuerſt aufgeſucht werden. Seine Kunſt wird dann in vier Weiſen erklärt: als Jagd auf reiche

und vornehme Jünglinge; als Seelenhandel im Großen und im Kleinen und als Wortkampf.

Mit dem Sophiſten wollen ſie beginnen und aufſuchen was er iſt. Leicht möchten ſie bloß in dem Namen übereinſtimmen, jeder aber eine andere Sache (ἔργον) ſich denken, welcher ſie den Namen beilegen. Man muß aber vielmehr über die Sache (πραγμα) ſelbſt, als über den Namen ohne den Begriff (χωρις λογου), einig ſein. Da nun ihr Vorhaben ſo ſchwer iſt, ſo wollen ſie auch, wie man es ſonſt wohl thut, erſt dem Kleineren und Leichteren ihre Aufmerkſamkeit zuwenden und dies als Vorbild (παραδειγμα) oder als Parallele, (als Analoges) für das Größere gebrauchen.

(219) Dieſes ſoll nun der Angelfiſcher ſein, an dem, als einem ganz bekannten Begriffe, die nachſtehende Eintheilung leicht zu machen iſt. Zunächſt iſt er als ein Kunſtfertiger (τεχνιτης) zu bezeichnen. Alle Kunſtfertigkeiten aber ſind von zwei Arten (εἰδη), die eine bringt etwas, was vorher nicht da war, hervor, wie die Natur oder Menſchen; die andere aber erwirbt irgend etwas, wie Kenntniſſe, Geld, u. ſ. w. und der letzten gehört denn auch der Angelfiſcher an.

Von der erwerbenden Kunſt aber giebt es wieder zwei Arten: 1) wo das Erwerben durch Uebereinkunft geſchieht, wie Geſchenk, Kauf, Miethe, und 2) wo durch Gewalt, Bezwingung, ob nun bloß mittels der Worte, oder durch die That.

(Der leichtern Ueberſicht wegen laſſen wir hier die Eintheilung in der üblichen Form logiſcher Dispoſitionen folgen:)

(1) Die Kunſtfertigkeit, oder die Kunſt iſt:
(2) eine hervorbringende, oder
(3) eine erwerbende
I. (5) durch Uebereinkunft (was S. 223. für ſich weiter verfolgt wird);
II. (4) durch Bezwingung, oder eine überwältigende;
A. (6) öffentliche oder durch Kampf, (ſ. weiter S. 225);
B. (7) durch Nachſtellung, heimlich;
(220) 1. (8) auf Lebloſes, z. B. Taucherkunſt;
2. (9) auf Lebendiges, d. i. Jagd;
a. (11) auf Landthiere (ſ. ſpäter beſonders);
b. (10) auf Thiere im Flüſſigen;
α. (12) auf Vögel;
β. (13) auf Fiſche;

aa. (14) durch Gehege, Netze u. ſ. w.
bb. (15) durch Verwundung;
αα. (16) in der Nacht, bei Fackeln;
ββ. (17) bei Tage;
x. (18) von oben, durch Harpunen;
(221) y. (19) von unten nach oben, durch Angeln, die Angelfiſcherei, die der Sophiſtik ähnlich iſt, mit der ſie von demſelben Punkte ausging, aber ſich oben (Nr. 11.) von ihr abſondert, wo wir ſie als „Jagd auf Landthiere" antrafen, und wo dieſer Begriff nicht weiter verfolgt wurde, was hier geſchieht:

(11) Jagd auf Landthiere:
(222) α. (20) auf wilde,
β. (21) auf zahme, d. i. Menſchen;
aa. (22) durch Gewalt, z. B. Räuberei, Kriegskunſt;
bb. (23) durch Ueberredung, z. B. Sachwalter, Volksredner;
αα. (24) öffentlich;
ββ. (25) privatim;
x. (26) Geſchenke bringend, wie die Liebenden;
y. (27) Lohn fordernde;
m. (28) dafür, daß ſie ſich einſchmeichelt und beluſtigt, nur um die Nahrung, wie Paraſiten;
(223) n. (29) die um der Tugend willen, d. i. um ſie zu lehren, Umgang pflegt und als Lohn dafür Geld nimmt: die Sophiſten.

Demnach ließe die Sophiſtik ſich zuerſt erklären: „als eine Jagd auf reiche und vornehme Jünglinge", und zwar näher: als eine erwerbende Kunſt (Nr. 3.), durch Bezwingung (4), in heimlicher Nachſtellung (6) auf lebendige, zahme Landthiere (11), d. i. Menſchen (21), durch nicht öffentliche (25) Ueberredung (23), Lohn fordernd (27), um angeblich zur Tugend zu erziehen.

Aber die Sophiſtik iſt nicht eine ſo ſchlichte, gemeine, ſondern eine ſehr zuſammengeſetzte Kunſt. Denn nach dem Vorherigen hat es den Schein, als wenn ſie einem anderen Geſchlecht angehörte. Es umfaßte nämlich die erwerbende Kunſt (vorher Nr. 3.) zwei Arten: die durch Bezwingung (Nr. 4.) und durch Uebereinkunft (Tauſch, Vertrag, *αλλακτικον*, oben Nr. 5.), (dieſe zweite nun weiter ſpaltend, ergiebt ſich Nachſtehendes, hier der Form von Geſchlechtstafeln uns bedienend:)

(5) die erwerbende Kunſt durch Uebereinkunft, zerfällt dann weiter in die

(6) durch Schenken (7) durch Verkauf (Handel)

(8) die ſelbſtgemachte Waare verkauft, (9) fremde Arbeit abſetzt,

(10) in derſelben Stadt, d. i. Krämerei, (11) nach andern Städten hin, d. i. Großhandel,

(12) mit Dingen für den Leib, (13) mit Dingen für die Seele = Seelenhandel.

Wie nämlich die Tonkünſtler, Maler u. ſ. w. von einer
(224) Stadt zur andern gehend und ergötzliche oder auch ernſtliche Beſchäftigungen der Seele zuführend, ganz paſſend Kaufleute genannt werden könnten, — ſo gut wie die, welche Wein und Getreide verkaufen, — eben ſo können auch die Kaufleute heißen, welche Kenntniſſe (*μαθηματα*) für Geld feil haben. Jene Art aber kann man Schau- oder Kunſtausſtellung (*ἐπιδεικτικη*) und dieſe Kenntnißhandel nennen. Der Kenntnißhandel läßt ſich dann ferner ſondern 1) in den, der Gewerbe (*τεχνων*) zuführt, und alſo Gewerbehandel heißen könnte, und 2) in den, welcher die Tugend; welcher Theil eben mit dem Namen der Sophiſtik zu belegen wäre. Das Ganze zuſammenfaſſend ergäbe dann die zweite Erklärung: Es ſei jetzt wiederum die Sophiſtik erſchienen, als eine erwerbende, und zwar durch Uebereinkunft (5), mittels Verkaufs (7), und näher, mittels Großhandels (11) und zwar Seelenhandels (13), durch Reden und Kenntniſſen die Tugend verkaufende Kunſt.

Als dritte Erklärung von einem Sophiſten, würde ſeine Kunſt auch als ſolche zu bezeichnen ſein, welche theils ſelbſtgemachte (8), theils fremde Arbeit (9) eben jener Art, in der Stadt wo er ſich niederläßt, verkaufte, alſo Krämerei (10) damit triebe.

(225) (Vierte Erklärung.) Ferner wollen ſie betrachten, ob die Sophiſtik nicht auch dem Geſchlechte gleicht, welches ſich aus dem zweiten Theile der erwerbenden Kunſt durch Bezwingung entwickelt, nämlich aus der offenen, durch Kampf, (oben in der erſten Tafel Nr. 6., der dort gegenüber ſtand dem: heimlich, oder durch Nachſtellung).

alle Irrthümer entſtehen. Die Belehrung für ſolche iſt Unterweiſung (παιδεια) zu nennen und dieſe geſchieht entweder

aa. (12) durch Ermahnung, d. i. die väterliche Weiſe, wo man die Söhne bald hart tadelt und bald ſanft ihnen zuredet, oder

bb. (13) durch Ueberführung (Beweis, ἐλεγχον); denn da Ermahnung bei ſol-

(230) chen, die in Etwas ſchon weiſe zu ſein meinen, wohl eben nichts wirken möchte, ſo begeben ſich Viele daran auf eine andere Art dieſe Meinung zu zerſtören. Sie fragen nämlich darin aus (διερωτωσιν), worüber man etwas zu ſagen glaubt, und doch nichts (Rechtes) ſagt. Dann erſpähen (ἐξεταζουσι) ſie leicht die irrigen Meinungen und nachdem ſie dieſelben in der Rede (dem Geſpräche λογοις) auf einen Punct zuſammengeſtellt haben, weiſen ſie nach, wie das alſo Zuſammengeſtellte ſich überall ſelbſt widerſpreche, in denſelben Verhältniſſen, Beziehungen, Rückſichten (oder: wegen, in Hinſicht, zu Folge deſſelben, περι των αυτων, προς τα αὐτα, κατα αὐτα ἐναντιας). Jene werden dann unwillig gegen ſich ſelbſt, milder gegen Andere und befreit von ihren Meinungen. Wie die Aerzte nicht eher die dem Leibe zugeführte Nahrung von Nutzen halten, bis die Hinderniſſe fortgeſchafft ſind, ſo können die mitzutheilenden Kenntniſſe auch nur dann Aufnahme finden und Vortheil gewähren, wenn erſt die falſchen Meinungen zerſtört ſind. Dieſe Belehrung iſt daher die beſte und wäre Jemand auch der große König, ſo könnte er doch durch ſolche Reinigung erſt glücklich werden. — Wollte man von den Sophiſten ausſagen, daß ſie dieſe Kunſt ausübten, ſo geſchähe ihnen zu viel Ehre. Es gleicht dies zwar ihrem Thun,

(231) aber eben darin muß man ſich ſehr vorſehen, durch Aehnlichkeiten ſich täuſchen zu laſſen. Mögen ſie dann in Einigem immer ähnlich ſein, nicht geringe Grenzen (Unterſchiede) werden doch hervortreten.

Nämlich wenn von der Ausſonderungskunſt (1) ein Theil die Reinigung (2) war, von dieſer aber ein Theil für die Seele (6) abgeſondert wurde, ferner hievon wieder die Belehrung (9), ſo wie von dieſer die Unterweiſung (10) ein Theil iſt, ſo würde, nach der bisherigen Rede, wohl der Theil von der letzten, welcher die Ueber-

führung (13) von richtigen Meinungen ausmacht, nicht anderes, als die edele Sophiſtik genannt werden müſſen. Aber das muß doch erſt näher unterſucht werden. Bisher iſt als ſo vielerlei der Sophiſt erſchienen:

1) Als ein beſoldeter Jäger auf reiche Jünglinge (S. 223).
2) Als Großhändler mit Kenntniſſen in Hinſicht der Seele (224).
3) Als Krämer mit ebendenſelben (mit fremden Kenntniſſen).
4) Als Händler mit ſelbſtgemachten Kenntniſſen.
5) Als Kämpfer (ἀθλητης) in dem Streitgeſpräche (225).
6) Noch zweifelhaft iſt, aber es wurde ihm vorläufig zugeſtanden, daß er ein Reiniger der Seele von den falſchen Meinungen ſei, welche dem Erwerben der Kenntniſſe im Wege ſtehe (231).

(232) Nun ſcheint es aber doch bedenklich den mit einem Namen nur zu benennen, der ſo Vielerlei weiß. Denn wenn man nach einer Kunſt benannt wird, ſo kann man doch mittels dieſer nicht alle Andern erkennen. Daher iſt ein Solcher mit vielen Namen (nach jeder der Künſte, die er beſitzt, einzeln) zu belegen. Es ſollen alſo auch jetzt die einzelnen Ausſagen weiter vorgenommen werden. Zunächſt die beſonders angemeſſen erſcheinende: daß er widerſpruchkundig ſei (oben Nr. 5), worin er zugleich Lehrer Anderer iſt. Er macht aber fähig zu widerſprechen (ſtreiten) über göttliche Dinge, die den Meiſten verborgen ſind; ferner über die Dinge auf Erden und am Himmel; ſo wie über das Werden und Weſen (οὐσιας) im Allgemeinen, und über die Geſetze und geſammten Staatsangelegenheiten — was ihn beſonders empfiehlt — und endlich über alle Künſte, ſogar die Meiſter in dieſen zu beſiegen, wie öffentlich bekannt gemacht ward und wie z. B. die protagoreiſchen Schriften über das Ringen und andere Künſte das Widerſprechen lehren. — Da nun aber
(233) kein Menſch Alles wiſſen kann, ſo müſſen auch die Sophiſten in dem, worin ſie nicht wiſſen, dem Wiſſenden nichts Rechtes widerſprechen können. — Das Wunder der ſophiſtiſchen Kunſt iſt, die Jünglinge glauben zu machen, daß ſie in allen Dingen unter Allen die Weiſeſten wären, denn ſonſt würde ihnen Niemand Geld für ihre Lehre geben. — Sie beſitzen alſo nur ein vermeintes (δοξαστικην, Schein-) Wiſſen von allen Dingen, aber kein wahrhaftes. Dies mehr zu verdeutlichen, diene folgendes Beiſpiel: Wenn Jemand ſagte, nicht daß er ſprechen und widerſprechen, wohl aber, daß er mittels einer Kunſt alle Dinge zu machen und her-

(234) vorzubringen verſtehe, wie z. B. Meer, Erde, Menſchen und Götter, und daß er das alſo ſchnell Verfertigte für ein geringes Geld hingeben wolle, ſo würde man dies für einen Scherz halten. Sollte das nun nicht auch für einen Scherz gelten, wenn Einer behauptete Alles zu wiſſen und dies in kurzer Zeit für eine Kleinigkeit auch Anderen zu lehren? — Der aber, welcher alles durch eine Kunſt zu machen verheißt, würde mittels der Malerkunſt Abbilder von Allem machen können und unwiſſende Kinder, — von weitem ihnen das zeigend, — glauben laſſen, daß es die wirklichen Dinge wären, die er hervorgebracht hätte. Eben ſo giebt es auch eine Kunſt im Reden (περι τους λογους), durch welche man den, von der Wahrheit der Dinge noch weit entfernten Jünglingen, mittels der Worte alle Gegenſtände nachbildend, dieſe vorzugaukeln vermag, ſo daß man ſie glauben macht, dieſes ſei etwas Wahres, und der es ſagt, der Weiſeſte von Allen. Wenn dieſe Jünglinge aber näher an die Dinge hinantreten und gereifter und erfahrener werden, dann müſſen dieſe Trugbilder alle zerrinnen. — Der Sophiſt erſcheint demnach als
(235) ein Gaukler (γοητα) und Nachbilder (μιμητης). Daher iſt nun zunächſt die nachbildende Kunſt einzutheilen, wo er dann in irgend einem Theile derſelben angetroffen und gefangen werden muß, denn keiner wird dem zu entgehen ſich rühmen können, welcher jedes ſo im Einzelnen und im Allgemeinen (καθ' ἑκαστα τε και ἐπι παντα) zu verfolgen verſteht. Von der nachbildenden Kunſt aber giebt es zwei Arten; 1) die der Ebenbilder (εἰκονα), wo das Abbild genau die Form und Farbe des Urbildes enthält; und 2) die der Scheinbilder (φαινεται — φαντασμα), indem nämlich bei großen Bildwerken, ſo wie ſie von einem beſtimmten Orte aus erſcheinen (perſpectiviſch) dargeſtellt werden müſſen, wo dann das Obere kleiner, als das Verhältniß
(236) des Schönen (unmittelbar und an ſich) es forderte, und das Untere größer zu machen iſt. Zu welcher Art aber der Sophiſt gehört, bleibt noch unentſchieden, denn er iſt gar räthſelhaft und ſchlau in einen Begriff hineingeſchlüpft, der einer der ſchwierigſten und erſt noch zu betrachten iſt.

IV. Dies führt auf eine ausführliche Unterſuchung über das Scheinen und Meinen, und Sein und Nichtſein. Hier wird 1) der Satz des Parmenides aufgeſtellt: „daß dem Seienden nie das Nichtſein zukommen könne.“ Da-

us aber entwickeln ſich Schwierigkeiten in Hinſicht des Schei-
s, Unwahren, was bald als Nichtſein, bald aber auch als
1 Seiendes ſich zeigt: es iſt nicht das Wahre, und iſt doch
s Vorſtellung da.

Nämlich dies Scheinen (φαινεσθαι) und Meinen (δοκειν) und doch nicht Sein, und das etwas Sagen und doch nichts Wahres: dies ſetzt ſtets in große Verlegenheit. Denn wie man nur ausſpricht: daß ein falſches (ψευδη) Sagen oder Meinen wirklich ſei (exiſtire, ὀντως εἰνει); ſo
37) verſtrickt man ſich ſofort ſchon in einen Widerſpruch, indem man dadurch ſetzt, daß das Nichtſeiende ſei (το μη ὀν ειναι), da ja ſonſt das Falſche (ψευδος) nicht hervorgehn könnte. Aber der große Parmenides wiederholte ſtets der Jugend: „Niemals mögeſt du lernen, daß ſei Nichtſeiendes irgend; Sondern von dieſem Geleis ablenke das Denken für immer.“ Dies bezeugt Parmenides, aber ihre Rede muß es ſelbſt nun auch bezeugen. Sie ſtellen die Unterſuchung nun ſo an: Wovon kann man wohl, — wenn man nicht bloß ſtreiten oder ſcherzen will — das Wort: Nichtſein gebrauchen? Wovon und in Beziehung worauf, wüßte es wohl Jemand ſelbſt auszuſagen, oder einem Fragenden zu deſſen Gebrauch die Anweiſung zu geben? Dies iſt eine ſchwere Frage. — Zunächſt aber iſt doch dies offenbar, daß den ſeienden Dingen das Nichtſein durchaus nicht beigelegt werden kann. Wenn das Nichtſein aber nicht einem Seienden beigelegt werden kann, dann kann es auch nicht mit Recht von einem Etwas ausgeſagt werden. Denn das Etwas iſt nicht ohne das damit verbundene Sein zu denken; es iſt ein Seiendes (d. h. Etwas bezeichnet ein beſtimmtes, einzelnes Sein; oder das Sein iſt der Begriff überhaupt, das Allgemeine, die Exiſtenz an ſich; Etwas aber iſt die Exiſtenz, (das concrete Sein). Das (Wort-) Zeichen für Eins iſt Etwas (τι); für Mehre aber Etwelche (τινες). Wer demnach nicht Etwas ſagt, muß ganz und gar Nichts ſagen. Und ſo könnte man nicht nur behaupten, daß ein ſolcher, welcher das Nichtſeiende ausſpricht, zwar rede, aber doch eigentlich nichts ſage, ſondern ſogar leugnen, das er überhaupt rede.

238) Dadurch wäre freilich das Nichtſeiende ganz vertilgt, aber es bleiben noch Bedenken zurück. Zunächſt gleich in Hinſicht auf den Anfang der Sache. Daß einem Seienden ein anderes Seiendes zukommen könne, iſt gewiß. Aber die Frage

(242) Zuerſt iſt nun etwas, ſo ohne Unterſuchung leichtſinnig Zugegebenes vorzunehmen, nämlich die Erklärung des Seienden, was und wie vielerlei es iſt. Darüber wird aber das Verſchiedenſte vorgebracht. Der eine ſagt es wäre dreierlei; Einiges kämpfte öfters mit einander, und dann gäbe es, nachdem ſie ſich wieder verſöhnt hätten, Hochzeiten, und Zeugungen und Erziehung der Nachkommen.

Der Andere ſetzt es als zweifach: z. B. feucht und trocken; warm nnd kalt; bringt dieſe dann in eine Wohnung zuſammen und verehelicht ſie (ἐκδιδωσι).

Die Eleaten dagegen ſagen: was man ſo Alles (Vieles) nennt, ſei nur Eins.

Gewiſſe ioniſche und ſiciliſche Muſen, (die Schulen des Thales und Gorgias) verbinden beides mit einander; ſie ſagen: das Seiende iſt Vieles und auch Eins, und wird durch Feindſchaft und Freundſchaft verbunden, (wie zunächſt Empedocles).

Von dieſen ſagen dann wieder die Strengern: das (feindlich) Auseinandergehende verbinde ſich auch immer wieder (freundſchaftlich). Die milderen aber laſſen darin nach, daß es immer ſo ſei, und ſagen, daß das All bald Eins iſt, durch Aphrodite befreundet, und bald auch wieder ein Vieles, durch den Streit verfeindet.

(243) Dies ſind aber alles unbegründete Behauptungen, wo man ſich leicht täuſchen läßt, und eine etwa für richtig hält und meint, ſie habe weiter keine Schwierigkeit und man verſtehe vollkommen, was damit geſagt ſein ſolle; man dagegen von einer andern das Gegentheil glaubt, während man ſich in der That doch zu beiden auf ganz gleiche Weiſe verhält. — Damit das nicht begegne, muß das Geſetzte genau geprüft werden.

Zuerſt alſo, wenn Alles als kalt oder warm, oder ſonſt als zwei der Art (als Gegenſätze) angenommen wird, ſo würde ſich das Sein mit jedem von beiden als ein beſonderes verbinden, und dann beſtände Alles aus dreierlei, oder aber beide hätten überein das Sein an ſich (wären eins mit ihm) und dann wäre nur einerlei Sein, und jene zwei wären nur Eins.

(244) Wenn ſodann aber Alles als Eins geſetzt wird, ſo fragt ſich, ob das Seiende und Eins daſſelbe bedeuten ſoll, und dies alſo nur zwei Benennungen für einen Begriff wären. Das wäre aber lächerlich, zu behaupten, daß es zwei Namen

gebe, wenn man nichts als Eins geſetzt hat, ja überhaupt, daß es einen Namen gebe. Denn würde der Name, als von der Sache verſchieden geſetzt, ſo ergäbe das Zwei. Soll aber der Name und die Sache daſſelbe ſein, ſo iſt er Name von Nichts, oder wenn er es doch von Etwas ſein ſollte, ſo könnte der Name bloß Name vom Namen ſein. Eben ſo wäre auch das Eins das Eins vom Einen, oder das Eins vom Namen. — Ferner wäre dann zu fragen: ob das Ganze verſchieden iſt von dem Eins, oder ob einerlei mit ihm. Würde das letztere behauptet, ſo müßte das Seiende, — als das Ganze, was nach Parmenides, von der Mitte aus ſich gleichförmig umher verbreitend, einer Kugel ähnlich iſt, —
(245) auch Theile haben, nämlich die Mitte und die Enden. Nun kann zwar einem Getheilten, in Beziehung auf die Theile, die Einheit zukommen, und es kann ſo das All und das Ganze auch Eins ſein; aber dem Eins an ſich ſelbſt kann ſolches nicht zukommen, denn ganz untheilbar iſt nach dem richtigen Begriffe das wahrhafte Eins. Sollen nun dem Seienden die Merkmale eins und ganz zukommen, oder ſoll es nicht das Merkmal ganz an ſich haben? Das iſt wieder ſchwierig zu beantworten. Denn kommt dem Seienden nur auf gewiſſe Weiſe das Eins zu, ſo iſt es nicht daſſelbe mit dem Eins, und das All iſt mehr als das Eins; und es fehlt ihm das Ganz; das Ganze ſelbſt iſt aber auch, ſo fehlt ſich das Seiende ſelbſt, und ſomit wäre es nicht ſeiend, und wiederum wäre das All mehr als das Seiende, wenn das Seiende und das Ganze jedes ſein eigenes Weſen beſäße, und wenn das Ganze ſelbſt nicht iſt, ſo wäre das All auch mehr als das Seiende und es könnte auch nicht einmal geworden ſein, da das Gewordene immer ein Ganzes iſt. Aber auch nicht irgend wie groß darf das ſein, dem das Ganze nicht zukommt, denn wie groß es auch wäre, ſo müßte es doch ſo groß ganz ſein. — So giebt es noch viele Schwierigkeiten der Art. Die übrigen (obigen) genauern Behauptungen über das Seiende und Nichtſeiende werden nicht näher durchgenommen. Statt deſſen ſoll ein anderes vorgenommen werden, um zu zeigen, daß die Erklärung des Seienden um nichts leichter iſt.

(246) In Betreff des Weſenhaften (Subſtanz, οὐσία) ſtehen ſich als erbitterte Gegner gegenüber Diejenigen, welche nur das Materielle, Sinnlichwahrnehmbare dafür halten, und die, welche behaupten, daß gewiße denkbare, unkörper-

liche Geſtalten (Arten, Begriffe, εἰδη) das wahrhafte Weſen ausmachten, und die Körper, welche Jene für das Wahre ausgeben, durch ihre Reden ganz zerreibend, geſtehen ſie ihnen ein bewegtes Werden (γενεσιν φερομενην) ſtatt der Weſenheit (οὐσιας) zu. (Wie Protagoras, Heraklit.)

Zuerſt wird nun die Anſicht der Materiellen vorgenommen. Sie laſſen zu Lebende, die ſterblich ſind, d. i. beſeelte Körper.
(247) Die Seele ſetzen ſie alſo als ein Seiendes. Nun iſt eine Seele gerecht, vernünftig, die andere ungerecht, unvernünftig, und dieſes wird jede durch den Beſitz der Gerechtigkeit u. ſ. w. Was aber Einem beiwohnen und von ihm entfernt ſein kann, muß etwas ſein. Wenn dann die Gerechtigkeit u. ſ. w. und auch die Seele, die jene in ſich hat, etwas ſind, ſo können dieſe nicht als ſichtbar und taſtbar angeſehen werden, ſondern als unſichtbar. Die beſſeren von dieſen werden dann nur der Seele einen Körper zuſchreiben; der Gerechtigkeit u. ſ. w. aber nicht; — die ganz Wilden und Blinden unter ihnen laſſen aber durchaus nichts Geiſtiges zu. — Wenn ſie aber nur ein Weniges als unkörperlich zugeben, ſo reicht das ſchon hin. Doch weiter iſt nun noch anzunehmen, daß Alles, was mit etwas Anderm irgendwas zu thun, oder von ihm zu leiden vermag, wahrhaft ſei (ὀντως εἰνει), und ſo wäre das Seiende (ὀντα) nicht anders zu erklären, (ὁριξειν) denn als Vermögen (δυναμις); doch dies iſt noch ſpäter
(248) weiter zu erforſchen, ob es auch richtig iſt. Erſt jedoch wenden ſie ſich zu den Freunden der (unkörperlichen) Geſtalten, (Ideen, εἰδων).

Das Werden und das Weſen (οὐσιαν, Sein) nehmen ſie als Verſchiedenes. Der Körper habe mittels der Sinne (δἰαἰσθησως) mit dem Werden Gemeinſchaft, die Seele aber mittels des Denkens mit dem wahrhaft Seienden, welches ſich immer gleich (unveränderlich, daſſelbe) bleibt, während das Werden ſtets anders wird (ſich ändert). — Aber dieſe Gemeinſchaft kann doch eigentlich nichts Anderes bedeuten, als das vorige: Das Leiden oder Thun, mittels eines Vermögens, derer, die mit einander zuſammentreffen. Das jedoch geben ſie nur vom Werden zu; dem Sein dagegen ſei keins dieſer beiden Vermögen angemeſſen. — Darauf iſt ihnen einzuwenden: Die Seele erkennt doch, und das Sein wird erkannt; erkennen aber iſt ein Thun, alſo erkannt werden ein Leiden, und das Sein würde alſo bewegt. Dies würden ſie dann auch nicht vom Sein zugeben dürfen, weil

ſie ſich ſonſt im Vorigen widerſprächen. Aber ſo käme heraus, daß in der That Bewegung, Leben, Seele, Vernunft,
(249) Denken, dem wahrhaft Seienden gar nicht eigene. Oder ſoll man ſagen, es beſitze Vernunft aber nicht Leben; oder Beides, aber es ſei nicht in der Seele enthalten? Aber anders kann es dies nicht haben; alſo bliebe nur übrig, daß das Seiende auch Vernunft, Seele, Leben beſitze, und zwar belebt, aber ganz unbewegt, dieſe in ihm wären. Dann würde aber das Sein als bewegungslos und als bewegt genommen, da man ſonſt keine Erkenntniß davon haben könnte. — Räumte man aber wieder ein, daß Alles bewegt und verändert würde, ſo ergäbe ſich Aehnliches. Könnte das Auf-gleiche-Weiſe, das Ebenſo, und das In-derſelben-Beziehung, ſtattfinden, ohne die Ruhe? Und ohne dieſe, wäre da Erkenntniß (*νοῦν*) von irgend Etwas möglich? Gegen den wäre dann aber weiter nicht zu ſtreiten, der Wiſſenſchaft, Vernunft und Erkenntniß aufhöbe, und doch noch etwas behaupten wollte. Der Philoſoph alſo, der dieſe vor allem hoch hält, wird weder auf die hören, welche das Ganze — ob nun als Eins, oder als viele Geſtalten (Ideen) — als ruhend annehmen, noch auf die, welche das Seiende durchaus bewegt ſein laſſen, ſondern er muß beides von dem Ganzen und dem Seienden ſagen, daß ſie nämlich ſowohl bewegt wie auch unbewegt ſeien. —

(250) Hiermit iſt aber die Sache nicht beendet; es iſt noch von dem Weſen der Gegenſätze zu handeln. — Bewegung und Ruhe bilden doch einen Gegenſatz; von jedem iſt aber das Sein auszuſagen; und da das Sein ſie beide umfaßt, ſo müßte es auch als ein Drittes zu jenen gelten, und das Seiende wird vermöge ſeiner eigenthümlichen Natur weder ruhen noch ſich bewegen. Wie ſollte das aber wieder möglich ſein, da doch wenn etwas iſt und ſich nicht bewegt, nothwendig ruhen, und wenn es nicht ruhte, ſich bewegen müßte. — So iſt denn weder über das Nichtſein, noch über das Sein
(251) etwas Befriedigendes vorgebracht worden, und nun ſoll auf andere Weiſe die Unterſuchung geführt werden.

V. Durch das Bisherige iſt die Sache nicht erledigt; auf andere Weiſe iſt das Eins und das Viele zu beſtimmen. Das Eine (die Idee) findet ſich in Vielem, und jenes Eine entwickelt ſich — Eins bleibend — zu dem Vielen in Geſchlechtern und Arten, was die Dialectik in den

Begriffen thut. Das Nichtſein wird als das Anderesſein beſtimmt, d. h. es iſt, aber verſchieden vom Sein, und der Begriff von „Wahr und Falſch" wird beſtimmt.

Ein und dieſelbe Sache wird mit vielen Namen belegt, ſo z. B. werden dem Menſchen Farbe, Geſtalt, Größe, Fehler, Tugenden beigelegt, ſo daß jedes Ding als Eins geſetzt, und doch gleich auch wieder als Vieles, und mit vielen Namen belegt wird. — Es giebt nun Unkundige, die nicht zugeben wollen, daß Eins auch Vieles und Vieles auch Eins ſein könne, und behaupten demnach, man könne nicht ſagen, der Menſch iſt gut, ſondern nur das Gute iſt gut und der Menſch iſt Menſch; das iſt aber thöricht. — Allgemein aber ſoll der Gegenſtand jetzt behandelt werden. In Hinſicht der Verbindung der Dinge ſind drei Fälle möglich: 1) daß keines mit dem andern ſich vermiſche; 2) daß Alles mit einander Gemeinſchaft habe; 3) daß Einiges ſie wohl, Anderes aber nicht habe. — Nähme man den erſten an, ſo würde Bewe-
(252) gung und Ruhe Antheil an dem Sein haben; aber wie könnte denn eines von beiden ſein, wenn es keine Gemeinſchaft mit dem Sein hätte? Durch dieſe Betrachtung werden alle die frühern Behauptungen in Verwirrung gebracht, und auch die erſte jetzige Annahme: „daß Keinem mit dem Andern Gemeinſchaft zukomme," widerlegt. Denn ſie ſind überall genöthigt das Sein, das Ohne, das Andere und unzählige andere Wörter zu gebrauchen und mit dieſen bringen ſie ſchon den Widerſpruch mit.

Die aber dagegen Allem das Vermögen zuſchreiben ſich miteinander zu verbinden (vorher der 2te Fall), ſind leicht zu widerlegen, denn alsdann müßte die Bewegung ſelbſt überall ruhen, und die Ruhe ſich bewegen, was aber eben auch unmöglich iſt.

Es bleibt alſo nur das Dritte übrig: daß Einiges ſich
(253) verbindet, Anderes nicht, wie z. B. die Buchſtaben. Die Selbſtlauter unter dieſen aber verbinden ſich mit allen Andern, dagegen können keine von den übrigen ohne dieſe in eine Verbindung eingehn. Die Sprachkunſt nun vermag die möglichen Verbindungen der Buchſtaben anzugeben; eben dies vermag die Tonkunſt in Hinſicht der Töne, und ſo jede Kunſt in ihrem Gebiete. — Da nun auch die Begriffe (γενη, die logiſchen Geſchlechter, genera, die ſich einer aus dem andern entwickeln und als die Geſchlechts- und Artbegriffe die ganze ſynthetiſche Reihe oder die Eintheilung, Entwickelung eines

höhern Begriffes darſtellen) eine ſolche Weiſe der Miſchung haben müſſen, ſo bedarf es auch einer Wiſſenſchaft, die da nachweiſt, welche ſich verbinden, und welche getrennt bleiben. Dies wäre die Wiſſenſchaft freier Menſchen, und mit dieſer wäre der Philoſoph ſtatt des Sophiſten hier gefunden. Denn nach den Gattungen und Arten die Begriffe (γενη) ſondern, und weder denſelben Begriff (εἰδος) für einen andern, noch einen andern für denſelben halten (d. i. die gleichen Begriffe nicht für verſchieden, und die verſchiedenen nicht für gleiche halten), das iſt das Geſchäft der Wiſſenſchaft der Dialektik. Wer dies zu thun verſteht, der wird genau gewahr werden:

1) eine Idee (ἰδεαν, reinen Begriff) durch Vieles, — wovon jedes für ſich von dem Andern geſondert daliegt, — überall hin verbreitet, (d. h. ein Begriff findet ſich in vielen Dingen, oder in andern Begriffen, die dann Arten heißen, enthalten).
2) viele von einander verſchiedene Ideen (Begriffe) von außen her (d. h. formell) von einer umfaßt, (d. i. viele Begriffe von einem umfaßt oder in ihm enthalten);
3) eine Idee in vielen Ganzen wiederum mit einer andern verknüpft;
4) und viele Ideen ganz von einander verſchieden und geſondert, (die keine Verbindung eingehn, wie Stein und Rechnen, Denken).

Dieſes Dialektiſche iſt aber keinem andern zu zuweiſen, als dem rein und recht Philoſophirenden und in dieſer Gegend iſt alſo der Philoſoph aufzuſuchen, der ebenfalls ſchwer zu
(254) erkennen iſt, ſo gut wie der Sophiſt, nur aus einem anderen Grunde. Der Sophiſt nämlich iſt es wegen der Dunkelheit des Ortes, indem er in das Dunkel des Nichtſeienden entflieht, dem er durch Uebung ſich befreundet hat. Der Philoſoph dagegen, der Idee des Seienden durch das Denken immer zugewandt, iſt wegen der Helligkeit des Ortes nicht leicht zu erblicken. Denn der Meiſten Augen der Seele vermögen nicht, auf das Göttliche gerichtet, auszudauern.

Die Richtung auf den Sophiſten hin haben ſie aber jetzt zu verfolgen. Zu dem Zwecke ſollen einige der wichtigſten Begriffe in Hinſicht der Art ihrer Gemeinſchaft durchgegangen werden. — Ruhe und Bewegung ſind ganz von einander verſchieden; das Seiende aber iſt mit beiden vereinbar, denn ſie

ſind beide. Dies ſind zuſammen drei, wovon jeder Einzelne von den beiden andern verſchieden, ſich ſelbſt aber gleich iſt. Mit dieſem Verſchieden und Gleich ſind, zu jenen dreien, alſo zwei neue Begriffe hinzugekommen, im Ganzen alſo fünf (Ruhe, Bewegung, Sein, Gleich, Verſchieden), die ſich mit einander immer vermiſchen. Denn die beiden letzten Begriffe: Gleich und Verſchieden, können nicht eins ſein mit den drei
(255) erſten, ſonſt müßte Bewegung oder Ruhe, wenn es eins mit Gleich wäre, ſein Gegentheil werden; und wenn Sein und Gleich nichts Verſchiedenes bezeichneten, ſo müßte man, wenn man ſagte, daß Bewegung und Ruhe ſeien, auch ſagen können: Bewegung und Ruhe iſt gleich. Alſo wäre „Gleich" der vierte Begriff zu jenen dreien, und „Verſchieden" der fünfte, denn Sein und Verſchieden kann nicht daſſelbe bedeuten, da vom Seienden Einiges an und für ſich und Anderes nur in Beziehung auf Etwas gedacht werden kann; Verſchiedenes aber nur in Beziehung auf Anderes. Jedes iſt alſo vom Andern verſchieden, nicht vermöge ſeiner Natur, ſondern vermöge ſeines Antheils an der Idee der Verſchiedenheit.

Demnach wäre 1) die Bewegung ganz verſchieden von der Ruhe; 2) ſie iſt alſo nicht Ruhe; 3) ſie iſt aber doch, wegen ihres Antheils am Sein; 4) dann iſt ſie
(256) auch verſchieden vom Sein, und 5) iſt ſie auch ſelbſt wieder das Gleiche mit ihm, weil Alles damit verbunden iſt. Es darf alſo nicht auffallen, wenn man ſagt: die Bewegung ſei Gleiches und Verſchiedenes, denn es wird dies nicht auf dieſelbe Weiſe geſagt, ſondern indem ſie einmal Antheil hat am Gleichen (Sein) und einmal am Verſchiedenen. Und wenn die Bewegung mit der Ruhe verbunden würde, ſo wäre es weiter nicht abgeſchmackt, ſie eine ruhende zu nennen. Sie iſt ferner auch verſchieden und nicht verſchieden nach dem Vorigen (Nr. 5). Auch iſt ſie verſchieden vom Sein an ſich; alſo iſt auch an ihr das Nichtſeiende (hier ſo viel wie „Andersſein") auszuſagen, da die Natur des Verſchiedenen ſie verſchieden macht von dem Sein an ſich, und dieſes Verſchiedene eben das Nichtſein iſt, und Alles kann man ſo ſeiend und auch nicht-ſeiend nennen. An jedem Begriffe iſt alſo viel Seiendes und unendlich viel Nichtſeiendes (Anderes).
(257) Auch das Sein ſelbſt muß man ſagen, daß es von den Andern verſchieden iſt, und ſofern iſt das (reine) Sein ſelbſt nicht mehr als das Andere (das Daſein und Veränderliche) iſt. Denn indem es jenes nicht iſt, iſt es ſelbſt Eins und

nicht das unzählige Andere. — Alſo auch das darf nicht auffallen, daß die Begriffe ihrer Natur nach Gemeinſchaft mit einander haben; wer das nicht zugeben will, der widerlege das bisher Geſagte und dann das Weitere.

Ferner iſt zu bemerken: wenn man Nichtſeiendes ſagt, ſo verſtehe man (meiſt und auch hier, aber nur nicht immer) darunter nicht das Entgegengeſetzte vom Sein (das wäre Nichts), ſondern bloß ein davon Verſchiedenes (Anderes). So z. B. wenn man ſagt „nicht groß," ſo will man damit eben ſo oft das Kleine wie das Gleichmäßige (*ἴσον*) bezeichnen. Uns ſoll alſo die Verneinung (das Nichtſein) in den darauf folgenden Worten nicht ein Entgegengeſetztes, (vom Sein an ſich) ſondern nur ein Verſchiedenes bedeuten.

Ferner noch: wie die Erkenntniß in kleine Theile zerlegt iſt, während ſie doch ein Ganzes bleibt, und dieſe Theile ihre beſondern Namen erhalten, welche die vielen Künſte und Wiſſenſchaften bezeichnen, — ebenſo iſt das Verſchiedene (*θατερον*) ſeiner Natur nach auch ein Zerſpaltenes. So heißt das dem Schönen gegenüberſtehende das Häßliche. Alſo iſt ein Geſchlecht des Seienden einem andern entgegengeſetzt, und das Nichtſchöne iſt eines Seienden Gegenſatz gegen ein anderes Seiendes, und folglich gehört das Nichtſchöne eben ſo gut unter das Seiende wie das Schöne, das Nicht-Große ſo
(258) gut wie das Große u. ſ. w. Alſo iſt das dem Sein Gegenübergeſetzte Theilchen vom Geſchlechte des Verſchiedenen eben ſo gut ſeiend, wie das Sein, und nicht deſſen Gegenſatz (Widerſpruch, Aufhebung), ſondern nur verſchieden von ihm, und ſomit iſt auch das Nichtſeiende nur ein Verſchiedenes vom Sein, und ſeiner Natur nach unter das Seiende zu zählen, wie Nichtgroßes u. ſ. w., und ſo iſt denn nicht nur das Sein des Nichtſeienden, ſondern auch ſein Begriff aufgewieſen, nämlich von den Theilen des Verſchiedenen iſt es der, welcher dem Seienden (ſich verbindet und ihm alſo) entgegentritt. Nicht aber ſollte das Nichtſeiende als das Entgegengeſetzte (*τοὐναντιον*) vom Seienden genom-
(259) men, und dann doch behauptet werden, daß es ſei (exiſtire).

Dieſen iſt als das Richtige anzuerkennen, ſonſt mag man verſuchen es zu widerlegen. Verkehrt iſt etwas, was ein Verſchiedenes iſt, in derſelben Beziehung auch ein Gleiches, das Große klein u. ſ. w. zu nennen, ſo wie auch Alles von Allem abſondern zu wollen.

(260) So iſt auch die Rede (λογον) eines jener Geſchlechter (γενων), und wären wir ihrer beraubt, ſo auch der Philoſophie. Was iſt ſie nun? Wollten wir behaupten, daß es keine Verbindung gäbe, ſo würde ſie als überall nicht ſeiend geſetzt. Jetzt aber erſcheint ſie als ſeiend.

Das Nichtſeiende war doch eine von den übrigen Gattungen und durch alles Seiende hindurch zerſtreut. Verbindet es ſich mit dem Meinen und der Rede nicht, ſo iſt alles wahr, wenn es ſich aber mit dieſen verbindet, ſo entſtehen falſche Meinungen und Reden; denn Nichtſeiendes meinen oder ſagen, das iſt das Falſche, was im Denken und in den Worten hervortritt. Iſt nun Falſches, ſo auch Täuſchung, und dann iſt Alles voll von Erſcheinungen, Abbildern und Phantaſien. Hierher nun hatte ſich vorher der Sophiſt geflüchtet (S. 240), zugleich aber geleugnet, daß es überhaupt Irrthum gebe, denn das Nichtſeiende (d. h. das Nichts) könne man weder denken noch ſagen, da es am Sein keinen Antheil habe. Es iſt vorhin nun zwar erwieſen, daß das Nichtſeiende wohl Antheil am Sein habe, aber dagegen könnte noch vorgebracht werden, daß einige Arten deſſelben nicht zu ihm gehörten, und zu dieſen Meinungen und Reden (Subjectives, nicht Reales)
(261) zu zählen ſeien. Dieſes ſoll nun betrachtet werden. — Mit den Worten aber wird es ſich eben ſo verhalten, wie vorher mit den Geſchlechtern und den Buchſtaben (S. 253): einige verbinden ſich mit einander, andere nicht, d. h. jene drücken einen Sinn aus, dieſe nicht. Es giebt nämlich zwei Gattungen des Offenbarens durch die Stimme: Hauptwörter und
(262) Zeitwörter; dieſe bezeichnen Handlungen und jene diejenigen, welche die Handlungen verrichten. Aus Hauptwörtern allein, z. B. Löwe, Hirſch, Pferd, oder aus Zeitwörtern allein, wie etwa: er geht, läuft, ſchläft, wird keine Rede. Wenn ſie ſich aber mit einander verbinden, entſteht gleich die erſte kleinſte Rede (der einfache Satz), wie etwa: der Menſch lernt. — So alſo verbinden ſich einige Wörter, andere nicht, und ferner muß die Rede auch nothwendig Rede von Etwas ſein, von Nichts aber unmöglich, auch von gewiſſer Art (ποιον τινα)
(263) muß ſie ſein. So z. B. „Theätet ſitzt," drückt eine Handlung in Beziehung auf dieſen und von ihm aus; eben ſo auch: „Theät. fliegt." Der Art nach iſt aber die eine wahr und die andere falſch. Die falſche ſagt alſo eine nichtſeiende Handlung ſo aus, als ob ſie iſt: nämlich ein Seiendes nur verſchieden in Beziehung auf den Theätet. Denn es iſt ja

ſchon geſagt, daß es vielerlei Seiendes gäbe, was Allem zukomme, und auch vielerlei Nichtſeiendes. Ferner muß die Rede von Theätet und jede Rede von Etwas ſein, denn ſonſt iſt ſie gar keine Rede. — Dieſes aus Haupt- und Zeitwörtern Zuſammengeſetzte war alſo eine falſche Rede, die vom Theätet Verſchiedenes, als wäre es daſſelbe, und die Nichtſeiendes als Seiendes ausſagt (nämlich, daß er fliegt). Ebenſo iſt es klar, daß Gedanken, Meinungen, Erſcheinungen (φαντασια) als wahre und als falſche in unſerer Seele vorkommen können. Denn Gedanken und Reden ſind daſſelbe; jene (werden nur mittels des Lautes zu dieſen und) ſind gleichſam ein Selbſtgeſpräch der Seele ohne die Stimme. Und in den Reden kommt Bejahung und Verneinung vor; wenn dieſe aber in der Seele ſtill in Gedanken vorkommt, ſo
(264) iſt dieſe doch Meinung zu nennen; und wenn dies uns nicht an ſich, ſondern als Sinnes-Wahrnehmung kommt, ſo kann es doch nur Erſcheinung heißen. Da alſo die Rede wahr und falſch ſein konnte, und das Denken als eine Rede der Seele mit ſich ſelbſt erſchien, die Meinung aber als ein Ergebniß (αποτελεσοτησις, Ende) des Denkens und dasjenige, wovon wir ſagen: „es erſcheint uns" als eine Miſchung von den Sinnes-Wahrnehmungen (αἰσθησεως) und der Meinung (δοξης): ſo werden auch von dieſen, der Rede Verwandten, einige wahr, andere falſch ſein können.

VI. Nachdem beſtimmt worden iſt, was Schein und Trug iſt, wird zum Sophiſten zurückgekehrt, und was vorher (S. 231, Nr. III.) noch als zweifelhaft hingeſtellt war, dahin beſtimmt: daß der Sophiſt nur ein Scheinweiſer iſt, nur Scheinbilder erzeugt, und Taſchenſpielerei treibt.

Jetzt iſt zu der obigen (S. 235) Eintheilung zurückzukehren, wo die Bildnerei in die zwei Arten der Ebenbilder und der Scheinbilder getheilt wurde. Wohin der Sophiſt gehörte, war aber damals zweifelhaft und erſt zu ermitteln, ob es Bilder und Scheinbilder gäbe, da überhaupt kein Falſches exiſtire. Da ſich dieſe alle aber nun gefunden haben, ſo mag die weitere Spaltung dieſer beiden Arten fortgeſetzt und der Sophiſt hier aufgefunden werden.

Es war (S. 219) die Kunſt in die (2) erwerbende und
(265) (3) hervorbringende eingetheilt; die nachbildende Kunſt, die den Sophiſten jetzt aufgenommen hat, iſt aber in der her-

vorbringenden anzutreffen. Sie wurde erſt in die göttliche und in die menſchliche getheilt.

Da nun das Hervorbringen, ſo viel iſt, wie das Vermögen dem, was vorher nicht da war, Urſache des nachherigen Daſeins zu werden, ſo wird die Frage aufgeworfen, ob die Natur alles Daſeiende in der Welt — was vorher doch nicht exiſtirte — durch eine Urſache (Kraft) hervorbrachte, welche durch ſich ſelbſt (αὐτομάτης) und ohne zu denken ſchuf, oder durch eine aus Gott hervorgehende, mit Vernunft und göttlichem Wiſſen (die Ideen). Schon das richtige Gefühl entſcheidet ſich für das letzte, ſonſt läßt es ſich auch vollſtändig beweiſen.

Jede der beiden Theile ſondert man dann — gleichſam
(266) jetzt der Breite nach (in dem Nebengeordneten), wie bisher der Länge nach, (im Untergeordneten den Stufen der Geſchlechts- und Artbegriffe) das Hervorbringen zerſchneidend, — wieder in zwei Hälften, ſo daß vier Glieder entſtehen, zwei göttliche und zwei menſchliche, wovon zwei die eigentlich hervorbringende und zwei die nachbildende Kunſt enthalten. Denn alle natürliche wirkliche Dinge ſind ein Erzeugniß Gottes, aber eben ſo ſind von ihm auch die Träume und der Schein und die Schatten, oder die Sache ſelbſt und das ſie begleitende Bild. Eben ſo machen auch die Menſchen etwas wirklich, z. B. ein Haus, aber auch zugleich, wie einen menſchlichen Traum für Wachende, durch eine Zeichnung ein Bild von demſelben. Dieſes überſichtlich zuſammengeſtellt und weiter fortgeführt ergiebt:

(3) die hervorbringende Kunſt (S. 219) iſt eine

(4) natürliche, göttliche der — (5) menſchliche der

(8) Dinge — (7) Bilder — (8) Dinge — (9) Bilder (vergl. S. 235).

(dies ſind die vorher genannten vier Theile; jetzt wird die von den Bildern weiter getheilt, in:)

(267) (10) Ebenbilder — (11) trügliche oder Scheinbilder

(12) ſich ſelbſt, ſeine Geſtalt oder Stimme dazu brauchend: Nachahmung. — (13) mittels anderer Werkzeuge.

(14) deſſen, was man weiß: einſichtige Nachahmung.

15) deſſen, was man nicht weiß z. B. Gerechtigkeit, Tugend: Wahnnachahmung

(268)

(16) indem man es wirklich zu wiſſen glaubt.

(17) nur ſo vorgebend, daß man es wiſſe,

(18) öffentlich, in langen Reden, das Volk täuſchend: der Volksredner, nicht Staatsmann.

(19) in kurzen Sätzen, Einzelne dazu zu bringen, daß ſie ſich ſelbſt widerſprechen;

welches (Nr. 19) der Sophiſt iſt, der als ein Nichtwiſſender und nicht als ein Weiſer, aber wohl als ein Nachahmer deſſelben (in der Dialektik, S. 231, die ſich in die falſche und in die edle Sophiſtik theilt) erſcheint. Alſo läßt man den Sophiſten recht abſtammen, wenn man ſagt, er ſtamme von Seiten der Wahn-Nachahmung (Nr. 15, 12) und zwar von dem Theile, welcher in Widerſprüche verwickelt (19), von dem Geſchlechte der Schein-Bildnerei (11. 9), die ferner nicht eine göttliche, ſondern nur menſchliche iſt, eine Gaukelei (Taſchenſpielerei) in Reden.

5. Der Staatsmann.

Einleitung.

Der eleatiſche Fremde ſetzt hier das Geſpräch fort und alle die im Sophiſten erwähnten Verhältniſſe gelten auch für dies Geſpräch. Daß zum Mitredenden — der aber nur, der Form des Geſpräches nach, da iſt, und ſich belehren läßt, unmittelbar empfängt, nichts aus ihm entwickelt wird, — hier ein jüngerer Sokrates gewählt worden, mag die Bedeutung haben, daß dieſes Geſpräch noch mehr als das vorige der eigenen Anſicht des Platon entſpricht, wie denn auch viele der weſentlichſten Punkte in andern Darſtellungen platoniſcher Lehre, namentlich im Staate, behandelt werden, was beſonders von der zweiten Hälfte dieſes Geſpräches (von S. 291 an) gilt. Die weitläuftigen Eintheilungen kommen hier auch vor, wie im Sophiſten, doch etwas mäßiger und beſonders die erſte Hälfte des Geſpräches gehört hieher und der fremden Schule an.

Beiläufig weiter ausgeführte Begriffe, die nicht zum Gegenſtande ſelbſt gehören, finden ſich auch hier, wie über Nutzen und Bedeutung der Beiſpiele (S. 277), oder über das Angemeſſene und über die Ausführlichkeit der Eintheilung zum Zweck dialektiſcher Uebung (Nr. IV. S. 285 fl.), wie hier überhaupt die Lehre von der Eintheilung in Beiſpielen umſtändlich dargelegt wird. Uebrigens iſt dies Geſpräch ein viel leichter verſtändliches, als die beiden andern.

Das Geſpräch, welches nun auch den Philoſophen uns vorführen ſollte, iſt nicht vorhanden; aber Platons eigenſte Meinung darüber, und den Philoſophen gezeichnet, finden wir ſonſt bei ihm, und zwar vollſtändig im Staate, was dann dieſe Lücke ausfüllen kann.

Was hier von den Geſetzen verhandelt wird (S. 294 fl.) findet ein Verwandes im Staate (S. 425 fl.) Dieſer Gegenſtand dürfte aber, wie es hier auch bezeichnet wird, nicht allgemein ſo angenommen werden; wenigſtens müßten noch manche nähere Beſtimmungen hinzutreten. Das würde aber an beiden Stellen hier zu weit führen, und muß der Darſtellung und Beurtheilung ſeiner Staatslehre im dritten Theile, dem Syſteme beſtimmt, vorbehalten bleiben.

Analyſe.

Sokrates; Theodorus; ein Fremder; Sokrates der Jüngere.

Einleitung; dann I. der Begriff des Staatsmannes und ſeiner Kunſt iſt aufzuſtellen und alles Andere davon zu ſondern. Zuerſt wird nun alle Erkenntniß getheilt: 1) in die, welche nur ein Wiſſen iſt, und 2) die ſich auf ein Thun bezieht. Das Wiſſen des Staatsmannes iſt mehr nur ein einſichtiges.

(257) Sokrates dankt dem Theodorus für die Bekanntſchaft, die er ihm mit dem Theätetus und dem Fremden verſchafft hat. — Theod. hofft noch dreimal mehr Dank zu empfangen, wenn ſie ihm erſt den Staatsmann und den Philoſophen werden ausgearbeitet hingeſtellt haben; worauf Sok. ihn tadelt, daß er, der erſte Mathematiker, dieſe zwei Männer in gleichem Werthe neben einandergeſtellt habe, da ſie doch in dieſer Hinſicht weiter von einander abſtehen, als irgend ein Verhältniß in ſeiner Wiſſenſchaft. — Dieſer will ein andermal den Sok. wegen des ihm vorgeworfenen Rechnungsfehlers ſchon angehen, jetzt aber fordert er den Fremden auf, den Staatsmann und den Philoſophen nacheinander durchzugehen. — Der Fremde iſt dazu bereit, und ausgemacht wird, daß Theätet

der ſchon geſprochen hat, jetzt ausruhen und ſtatt ſeiner der
(258) junge Sokrates, — der Namensgleiche unſeres Weiſen, welchem Theätet wieder in den Geſichtzügen ähnlich iſt — antworten ſolle. Nach dem Sophiſten wird nun der Staatsmann alſo vorgenommen, und auch als ein Wiſſender zu ſetzen, ſowie ſein Wiſſen, gleich wie bei jenem, zuvörderſt einzutheilen ſein, aber durch einen andern Schnitt. Es iſt demnach die Idee der Staatskunſt aufzufinden und dann auch der Begriff alles Andern (ihr Entgegenſetzten), ſo daß wir alle Erkenntniß in zwei Begriffe (Arten) geſondert denken. Die Rechnenkunſt nun und anderes ihr Aehnliches iſt ganz vom Thun, Handeln entblößt und gewährt bloß das Wiſſen. Die Tiſchlerkunſt und andere dagegen enthalten das Wiſſen und Thun ganz in einander verwachſen, die zuſammen dann die Dinge hervorbringen, welche vorher nicht da waren. So ſind alſo alle Erkenntniſſe zu theilen in die, welche auf ein Thun, und in die, welche bloß auf ein Wiſſen, Bezug ha-
(259) ben. — Wer dann kein Arzt oder Beherrſcher eines Landes iſt, aber Kranken und Staaten doch zu rathen weiß, der muß die Wiſſenſchaft jener doch beſitzen und ihm iſt der Beſitz der Kunſt jener beizulegen. Nun iſt ein Hauswirth (οἰκονομος) und Herr (δεσποτης) doch daſſelbe; die Verwaltung aber eines großen Hausſtandes und einer kleinen Stadt, ſind nicht ſehr verſchieden: alſo wird auch nur eine Erkenntniß für den König, Herrn und Hauswirth vorhanden ſein, und es iſt gleichgültig, ob man deren Kunſt die königliche, die Staatskunſt oder Wirthſchaftskunſt nennt. Mehr hat dann der König mittels der Seele, als mittels des Leibes für die Befeſtigung ſeiner Herrſchaft zu wirken und ſo iſt ſeine Kunſt mehr zu den einſichtigen, als zu den handarbeittreibenden und thuenden überhaupt zu zählen. — Als eins und daſſelbe gelten nun alſo uns Staatskunſt und Staatsmann, Herrſcherkunſt und Herrſcher.

II. Die einſichtige Erkenntniß wird nun weiter eingetheilt und nach einer langen Reihe von Gliedern, wird der Herrſcher erklärt: als ein ſelbſtgebietender über Menſchen.

Die einſichtige Erkenntniß iſt nun weiter in zwei Hälften zu theilen und deren Gelenk aufzuſuchen. Wie nun die Rechnenkunſt zu den bloß einſichtigen gehört, die den Unterſchied zwiſchen den Zahlen einſieht und ihn beurtheilt,

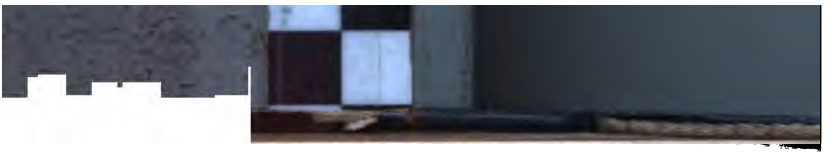
so wird zwar der Baumeister, jener sich bedienend, zu den
(260) Einsichtigen gehören, der aber zugleich, ohne selbst die Hände anzulegen, den Arbeitern gebietet und durch seine Anordnungen das Werk zu Stande bringt. Er unterscheidet sich also von dem Rechnenmeister, der mit dem Beurtheilen sich begnügt. Demnach wird das Wissen richtig gesondert in den gebietenden (ἐπιταχτικον, was auch vermehrend, stärkend bedeutet) und den beurtheilenden (χριτικον) Theil. In jenen gehört der Herrscher.

Die gebietende Kunst theilt sich sodann in die selbstgebietende und in die unter der Obmacht eines Andern gebietende; wie es Großhändler und Krämer giebt, wo die Letzteren das von jenen Gekaufte weiter verkaufen, so auch im Gebieten, wie die Herolde u. s. w. gewissermaßen dolmetschende (vermittelnde) Künste — deren Namen hier nicht
(261) gesucht wird — sind. Die königliche Kunst aber ist die selbstgebietende.

Diese durch die Selbstheit unterschiedene Kunst, sondert sich weiter in die, welche auf das Entstehen (Hervorbringen) des Unbeseelten und auf das Beseelte geht; wovon der letzte Theil der königlichen Kunst zufällt, die nicht, wie die Baukunst, auf das Todte gehen kann.

Ferner ist die Entstehung und Ernährung des Lebenden theils auf das Einzelne, und theils auf große Massen gerichtet, welches letzte mit dem Namen Heerdenzucht (Ernährung) — der vielleicht nicht ganz passend ist, doch darf auch auf Worte nicht zu viel Gewicht gelegt werden — zu bezeichnen wäre.

(262) Da Sokrates der Jüngere diese nun sofort in die der Menschen und Thiere zu theilen geneigt ist, so warnt ihn der Fremde nicht zu rasch in solchen Fällen zu sein, weil man sich leicht irrt. Man darf nie ein kleines Theilchen von vielem Andern, ohne den Begriff (εἶδος) aussondern, sondern muß es immer mitten durchschneiden, d. i. keine Eintheilungsglieder überspringen; so trifft man auch eher auf Ideen, kommt zu ihnen (ἰδεαις). — An Beispielen ist dies zu verdeutlichen. Unrecht wär' es, das menschliche Geschlecht in die Hellenen und Barbaren zu theilen, welche Letztere untereinander nichts gemein haben, und durch denselben Namen dann leicht auch als ein Geschlecht erschienen; (was aber bei andern Zwecken und Eintheilungsgründen, als hier, durchaus



nicht falsch wäre und nur beide Theile weitere Spaltungen zuließen.) Besser würde das Menschengeschlecht in das männliche und weibliche geschieden. Oder wollte Einer die Zahlen so in zwei Arten theilen, daß er eine Myriade hinwegnähme, und alle übrigen als eine andere gelten ließ und etwa auch mit einem gemeinschaftlichen Namen belegte. Besser wär' es die Zahlen in gerade und ungerade zu zerlegen. — Wie es
(263) aber einzusehen, daß Theil und Art nicht dasselbe ist, das kann nicht angegeben werden, weil es zu weit abführen würde; nur soviel sei gesagt, daß, was eine Art von etwas ist, auch ein Theil davon sein muß; nicht aber muß nothwendig ein Theil von etwas auch eine Art desselben sein.*) — Bei der obigen Trennung aber in Menschen und Thiere, würde die Gesammtheit der Thiere als eine Art erscheinen. Aber ein Kranich z. B. würde (bei einem andern Eintheilungsgrunde) eben so alles in Kraniche und ein anderes Geschlecht scheiden, in welches die Menschen sammt allen anderen Thieren, begriffen wären.

Die nähere und bestimmtere Eintheilung war aber schon durch den Begriff der Herdenzucht vorgezeichnet und dadurch alles Lebendige in zahmes und wildes geschieden, denn die von solcher Natur sind, um eine solche Zucht zu empfangen, sind
(264) eben die zahmen, mit welchen die gesuchte Erkenntniß es auch zu thun hat.

Herdenzucht aber giebt es auf dem Trocknen und im Wasser, und somit erhalten wir die Schwimmthierzucht und die Landgängerzucht, welche letzte wieder in die geflügelte und die zu Fuß zerfällt.

---

*) Hier wird auf den Unterschied der Division, oder Eintheilung und der Partition, oder Zertheilung hingewiesen. Die Eintheilung ergiebt Arten, d. i. auch Theile, die aber zusammen einen gemeinsamen oder Geschlechtsbegriff enthalten, und davon die Theile sind, wie Männer und Frauen, die aber beide Menschen sind, diesen Begriff gemeinsam haben. In der Zertheilung werden Stücke, oder Theile, aber abgesondert, die zum Ganzen gehören, aber ohne durch einen gemeinsamen Begriff verbunden und so zu Arten zu werden, wie die Bäume etwa in Wurzel, Stamm, Aeste u. s. w., wo jedes ein Anderes, für sich, und ein Theil des Baumes ist. Dagegen ist es eine Eintheilung, wenn man z. B. die Bäume als Laub- und Nadelhölzer unterscheidet.

(265) Die Art der auf dem Lande Gehenden wäre weiter zu zerlegen, und hier könnte man auf kürzerem und auf längerem Wege zum Ziele kommen. Beide ſollen durchwandert werden.

Erſt wird der längere betreten, und auf dieſem zunächſt das auf dem Lande gehende in gehörntes und ungehörntes geſchieden. Die Ungehörnten laſſen ſich nun entweder nach den Hufen eintheilen, oder in die vermiſchten — wie Pferde
(266) und Eſel, Maulthiere, — und in die unvermiſchten; die wieder in die zweifüßigen und vierfüßigen zerfallen. So iſt man denn bei der menſchlichen Gattung angekommen, die als die edelſte zuletzt einen gleichen Theil neben der ſchlechteſten (der Thiere) bildet; aber es kommt hier nicht auf das Vorzüglichere an, ſondern auf die Sache ſelbſt, und da hat das Geringſte dieſelbe Bedeutung, wie das Höchſte.

Der kürzere Weg wäre geweſen, wenn die zu Fuß gehenden ſogleich in die zweifüßigen und vierfüßigen geſchieden worden wären, und die zweifüßige, bloß die Menſchen und das Federvieh umfaſſend, ſodann in den kahlen und gefiederten Theil.

So wäre denn die Menſchen hütende Kunſt aufgefunden und dem Staatsmann und Könige wären nun die Zügel in die Hand zu geben.

(267) Dieſes zuſammengefaßt und überſichtlich dargeſtellt, ergiebt:

die einſichtige Erkenntniß iſt:

gebietende — beurtheilende

ſelbſtgebietende — dolmetſchende

auf das Beſeelte — das Unbeſeelte gehend

Herdenzucht — der Einzelnen (zahme)

auf dem Lande — im Waſſer

des zu Fuß — des Geflügelten

(des Ungehörnten — des Gehörnten

des Unvermiſchten — des Vermiſchten)

des Zweifüßigen — des Vierfüßigen

der befiederten — der Unbefiederten,
d. i. Vögel d. i. der Menſchen.

der ſchon geſprochen hat, jetzt ausruhen und ſtatt ſeiner der
(258) junge Sokrates, — der Namensgleiche unſeres Weiſen, welchem Theätet wieder in den Geſichtzügen ähnlich iſt — antworten ſolle. Nach dem Sophiſten wird nun der Staatsmann alſo vorgenommen, und auch als ein Wiſſender zu ſetzen, ſowie ſein Wiſſen, gleich wie bei jenem, zuvörderſt einzutheilen ſein, aber durch einen andern Schnitt. Es iſt demnach die Idee der Staatskunſt aufzufinden und dann auch der Begriff alles Andern (ihr Entgegenſetzten), ſo daß wir alle Erkenntniß in zwei Begriffe (Arten) geſondert denken. Die Rechnenkunſt nun und anderes ihr Aehnliches iſt ganz vom Thun, Handeln entblößt und gewährt bloß das Wiſſen. Die Tiſchlerkunſt und andere dagegen enthalten das Wiſſen und Thun ganz in einander verwachſen, die zuſammen dann die Dinge hervorbringen, welche vorher nicht da waren. So ſind alſo alle Erkenntniſſe zu theilen in die, welche auf ein Thun, und in die, welche bloß auf ein Wiſſen, Bezug ha-
(259) ben. — Wer dann kein Arzt oder Beherrſcher eines Landes iſt, aber Kranken und Staaten doch zu rathen weiß, der muß die Wiſſenſchaft jener doch beſitzen und ihm iſt der Beſitz der Kunſt jener beizulegen. Nun iſt ein Hauswirth (οἰκονομος) und Herr (δεσποτης) doch daſſelbe; die Verwaltung aber eines großen Hausſtandes und einer kleinen Stadt, ſind nicht ſehr verſchieden: alſo wird auch nur eine Erkenntniß für den König, Herrn und Hauswirth vorhanden ſein, und es iſt gleichgültig, ob man deren Kunſt die königliche, die Staatskunſt oder Wirthſchaftskunſt nennt. Mehr hat dann der König mittels der Seele, als mittels des Leibes für die Befeſtigung ſeiner Herrſchaft zu wirken und ſo iſt ſeine Kunſt mehr zu den einſichtigen, als zu den handarbeittreibenden und thuenden überhaupt zu zählen. — Als eins und daſſelbe gelten nun alſo uns Staatskunſt und Staatsmann, Herrſcherkunſt und Herrſcher.

II. Die einſichtige Erkenntniß wird nun weiter eingetheilt und nach einer langen Reihe von Gliedern, wird der Herrſcher erklärt: als ein ſelbſtgebietender über Menſchen.

Die einſichtige Erkenntniß iſt nun weiter in zwei Hälften zu theilen und deren Gelenk aufzuſuchen. Wie nun die Rechnenkunſt zu den bloß einſichtigen gehört, die den Unterſchied zwiſchen den Zahlen einſieht und ihn beurtheilt,

folgend, wurde alles immer schlechter, die Verwirrung größer, Menschen wurden Herrscher der Andern. Da gingen dann
(274) noch vielerlei Veränderungen vor und als die Menschen überall in Noth geriethen, da wurde ihnen durch einzelne Gottheiten das Feuer, die Künste, der Landbau, zu ihrer Rettung geschenkt.

Gefehlt haben sie aber im Vorherigen den Herrscher jenen
(275) Göttern, als Führern der frühern Menschen, gleichgestellt und nicht ihn als Menschen unterschieden zu haben; auch darin haben sie gefehlt, daß nicht deutlich und bestimmt angegeben worden ist, auf welche Weise er der Herrscher des Ganzen sein soll. Die jetzigen Herrscher sind nun den Göttern nicht ähnlich, sondern vielmehr den von ihnen Beherrschten. Wie sie aber beschaffen sind, soll erst gezeigt werden. Zunächst ist vorher auch eigentlich der Name (und Begriff) des Staatsmannes noch nicht angegeben, denn der Hüter der Herden paßt nicht ganz auf ihn, da diesem allein Alles, was die Pflege und Zucht seiner Herde angeht, obliegt, der König
(276) aber das mit Andern theilt (S. 267). Die königliche vorsorgende Kunst ist nun noch einzutheilen in die, welche durch Gewalt geübt wird — die tyrannische — und die, welche mit freiem Willen der Beherrschten besteht, welches die des wahrhaften Königs und Staatsmannes ist. Aber das ist
(277) noch nicht die völlige Erklärung, es sind noch nicht, wie bei einem Bildwerke oft, alle Theile ausgearbeitet. An ihrem Beispiele (von der Götterherrschaft) haben sie es noch nicht vollständig gethan, und an einem neuen Beispiele soll gezeigt werden, wie weit bei solchen Untersuchungen auszugreifen sei; denn durch Beispiele wird etwas Größeres (durch das Concrete, Einzelne, wird das Allgemeine) recht deutlich gemacht. Wie wenn Kinder lesen lernen, so kennen sie in leichten und kurzen Silben die Buchstaben wohl richtig, in andern aber (schwerern) irren sie sich und verkennen sie.
(278) Wenn man sie nun das Richtige mit dem Falschen vergleichen läßt, so werden sie am besten einsehn, wie die Buchstaben verschieden sind und jeder in allen Verbindungen sich gleich bleibt (von den Beispielen der kleinen, einfachen Silben her). Ein Beispiel also ist, was dasselbe, von einem Andern (Allgemeinen) getrennt, vorstellt, und also beides übereinstimmend uns erblicken läßt (im Besondern das Allgemeine). So geht es auch in der Seele, daß sie die Bestandtheile in Einigem richtig erkennt, in andern schwierigen Verbindungen aber

nicht. Von einer falschen Meinung ausgehend, wird man nicht sofort zur Wahrheit gelangen; es ist weiter zurückzugehen (zu dem Einfachen und Sichern). So wollen sie von Kleinerem in Beispielen ausgehend auch nun zum größeren, dem Könige gelangen. Sie greifen daher zurück zu dem,
(279) wo gesagt worden, daß auch Andere dem Könige die Besorgungen im Staate streitig machen (267). Als Beispiel wählen sie die Wollweberei. Es wird ausgegangen davon, daß alles was wir verfertigen, oder sonst erwerben, theils dazu dient, um damit etwas zu thun, oder, dadurch beschützt, etwas nicht zu leiden, wie Schutzwehren aller Art, Heilmittel u. s. w. Nach vielen Aufzählungen und Theilungen wird die Kunst des Kleidermachens als die gefunden, welche durch
(280) Hüllen den Körper schützt und wo die Weberei der wichtigste Theil davon ist, und nur eigentlich dem Namen nach von jener verschieden, wie die königliche von der Staatskunst. Die Weberei hat aber auch viele Verwandte, wie die Teppichweberei, die aus Lein u. s. w., und als schützende Künste allerlei, wie Häuser, Waffen machende u. s. w.; als
(281) Gehülfinnen aber die des Wollkrämpelns, Spinnens u. s. w. die ihren Antheil an der Weberei haben. Wenn wir nun die Wollweberei als die größte und schönste der Künste bei Besorgung der Gewänder erklärten, so wäre das Richtiges, aber Bestimmtes und Vollständiges erst, wenn wir alles Andere von ihm abgesondert haben. Um nun hier weiter gehen zu können, ist zu erkennen, daß jedes, was entsteht, Mitursachen und die Ursache selbst (Grundursache) hat, wie die, welche Werkzeuge darbieten, als Mitursachen erscheinen, die aber etwas verfertigen, die Ursache selbst sind. Demnach sind die Verfertiger der Spindeln, Weber-
(282) laden u. s. w. Mitursachen der Bekleidung; die diese selbst machen aber Ursache. Dann werden die helfenden Künste aufgezählt und gruppirt, auch in trennende und verbindende getheilt, wie in drehende und flechtende u. s. w. Der hier zu
(283) bestimmende Theil der Weberei in Wolle geht nun hervor: als verbindende Kunst, indem durch das Einschießen des Einschlages in die Kette ein Geflecht hervorgebracht wird, welches das wollene Gewand ist.

IV. Die Bemerkung, daß die letzte Erklärung (in III) kurz und sofort hätte gegeben werden können, führt zu einer Episode, wo über das Angemessene und über den Zweck

der dialektischen Uebungen bei solchen Untersuchungen gehandelt wird.

Man könnte sagen: diese letzte Erklärung wäre doch sogleich zu geben gewesen, ohne die große Weitläufigkeit die vorherging und viel Unnützes. Darauf ist zu erwiedern: Erst ist aber zu betrachten was Uebermaß und Mangel ist (zu viel und zu wenig), und an der Mathematik zu zeigen, wie sie das Groß und Klein in zwei Weisen zu betrachten hat: 1) an sich, im Verhältniß zu einander, und 2) in Hinsicht auf das Werden (die Anwendung irgend einer Größe bei etwas Werdendem), wo das rechte Maß, das Angemessene gilt, und wodurch es dann gut wird, sonst aber schlecht (bei falschem
(284) Maß). Das Mehr oder Weniger ist dann nicht nur meßbar gegen einander, sondern auch gegen das Angemessene (wo es im bestimmten Falle, auch von bestimmter Größe sein muß). Die Mathematik hat sonach auch zwei Theile, wovon der eine, welcher alle Künste setzt, die Zahlen, Länge, Breite, Höhe und Geschwindigkeit, gegen einander abmißt (der theoretische Theil, auf die allgemeinen Gesetze und Verhältnisse gehend), der andere, der alles auf das Angemessene bezieht, oder was schicklich, gelegen, gebührend, und alles was in der Mitte zwischen zwei Enden, Aeußersten, (als das Richtige) liegt (die Angewandung auf alles Schaffen und Handeln, das
(285) Maß). Viele unterscheiden das nicht. Man muß aber alles Unähnliche sondern und das Aehnliche, Verwandte, wieder unter eine Gattung zusammenzufassen wissen. — Dies nun ist auch anzuwenden auf das hier in Rede Stehende. Wenn man Einen wegen der Buchstaben in einem Worte befragt, so geschieht das nicht bloß in Beziehung auf dies Wort, sondern mehr im Allgemeinen auf alle Schriftkunde; so soll die Frage hier über den Staatsmann mehr deshalb behandelt werden, um in allem dialektischer zu machen (als Uebung im logischen Denken). Die Wollweberei um ihrer selbst willen wird kein Vernünftiger zu erklären unternehmen, aber Viele erkennen nur nicht, wie im Kleinen Aehnlichkeiten sind, die das Größere verdeutlichen und erklären, wovon kein so handgreifliches Bild den
(286) Menschen vorliegt. Besonders das Unkörperliche, als das Größte und Schönste, wird auf andere Weise nicht wohl deutlich gemacht. Die Uebung am Kleinern ist auch leichter als am Größern. Alles vorher ausführlich Behandelte ist zu jenem Zwecke geschehn, und alle Länge und Kürze ist hier

(287) nicht an sich zu beurtheilen, sondern sofern sie für jenen Zweck angemessen ist. So sind auch die ausführlichen Eintheilungen nicht zu scheuen. Dies sei nun abgethan.

V. Zurückgekehrt wird nun zum Staatsmann, wo nun die Mitursachen oder die Gehülfen des Königs angegeben werden.

Jetzt ist nun das Obige, von den Mitursachen (S. 281) im Königthume, zu entwickeln. Alle diese anzugeben ist schwierig. Diese Mitursachen im Staate werden aber nicht zur Entstehung desselben, gleich Werkzeugen, dienen, sondern zur
(288) Erhaltung desselben. Solcher werden nun viele Gruppen aufgeführt, wie Gefäße, Fahrzeuge, Kleider u. s. w. Dazu
(289) kommen auch die Knechte und Diener der Könige, jenes die käuflichen, dies die freien, wie Ackerleute und Gewerbtreibende aller Art, die auch Mitursachen sind. Wie die Knechte haben
(290) die Söldner, zum Kriege oder zu Arbeiten, und Herolde, geringern Anspruch darauf. Dann folgen die Wahrsager, Dolmetscher zwischen Göttern und Menschen, die Priester, der Opfer und des Betens Kundige, die eine dienende Kunst ausüben. Die Priester sind die wichtigsten, denn in Aegypten kann der König nicht ohne Priesterschaft regieren und auch in Griechenland haben oberkeitliche Aemter die Besorgung der Opfer, wie der Archon, König genannt, in Athen.

VI. Nun werden die jetzigen Verfassungen, die nicht die wahren Verknüpfungen haben und nur schwache Nachahmungen der einen wahren, idealen sind, angegeben und, so wie diese, charakterisirt. Es ergeben sich zuletzt sieben, nämlich drei bessere — Königthum, Aristokratie, Demokratie, wo Gesetze gelten — und drei schlechtere — Demokratie, Oligarchie und Tyrannis, wo es gesetzlos hergeht — und die eine Gute.

Diese durchs Loos gewählte Könige (wie in Athen), sammt
(291) den Priestern, ihren Gehülfen, nebst der übrigen Menge, nach den ausgeschiedenen Andern, sind nun zu betrachten; ein buntes, gemischtes Geschlecht, ein Chor, der sich mit den Staatsangelegenheiten beschäftigt, Tausendkünstler unter den Sophisten, die von dem wahren königlichen Staatsmann abzusondern sind, (der die wahre Kunst und Wissenschaft des Staates besitzen muß. Erst werden zu dem Zwecke die verschiedenen Arten der Verfassung angegeben).

Eine der Regierungsformen nun ist die Monarchie; dann folgt die von wenigen Herrschern; und drittens die Herrschaft der Menge, welche Demokratie genannt wird. Aus diesen dreien werden aber fünf Verfassungen, auch mit besondern Namen, wenn man auf das Herrschen durch Gewalt, oder mit freier Anerkenntniß des Volkes, auf Armuth und Reichthum, auf Gesetzlichkeit und Ungesetzlichkeit hinsieht. Die Monarchie wird dann zerfallen (1) in die Tyrannis und (2) das Königthum (*βασιλικη*); die Herrschaft Weniger in (3) die Aristokratie und (4) die Oligarchie; und (5) die Demokratie, welche immer denselben Namen behält, mag die Menge über die Reichen, mit Gewalt oder mit deren Willen herrschen, und mag sie die Gesetze genau beobachten,
(292) oder nicht. — Keine aller dieser Bestimmungen an sich reicht aber aus eine richtige Regierung zu bedingen. Denn es ist schon gesagt worden (S. 259), daß der Staatsmann oder König eine besondere Erkenntniß besitzen muß; die näher in eine beurtheilende (*κριτικη*) und eine gebietende (*ἐπιστατικη*, auch aufsehende, was vorher S. 160 aber *ἐπιτακτικη* genannt wurde) getheilt wurde und dann noch weiter hin, aber es kam nicht dahin anzugeben worin eigentlich diese Erkenntniß bestehe. Auch in der Aufzählung der Verfassungen ist dies nicht gefunden. Um dem näher zu kommen, wollen sie alle die vom vernünftigen Könige absondern, welche sich für Staatsmänner ausgeben, auch dafür gehalten werden, es aber nicht sind. Der Menge wird man nun die Erkenntniß nicht zutraun; auch Wenigen etwa 50 oder 100 unter 1000 nicht, denn selbst im Geringsten, wie das Brettspiel, würde man nicht so viele Tüchtige finden. Es
(293) wird also nur von Einem, Zweien, oder sehr Wenigen dies zu erwarten sein. Bei diesen kommt es aber gar nicht darauf an, ob sie nach dem freien Willen der Beherrschten regieren oder nicht; ob nach geschriebenen Gesetzen oder nicht; ob sie reich oder arm sind, sondern nur, daß sie der Kunst gemäß regieren. Es ist dies wie bei den Aerzten. Wie diese auch brennen, schneiden u. s. w., so können auch die Staatsmänner tödten, verbannen u. dergl. — sofern sie nur alles nach wahrer Erkenntniß und mit Gerechtigkeit thun, den Staat erhalten und ihn aus einem schlechteren zu einem bessern machen. Eine solche Verfassung wäre die allein gute; die man sonst so nennt, sind aber keine wahren, nur daß einige sie nachahmen im Bessern, die wohl-

geordnet zu nennen sind, andere aber im Schlechten nur nachahmen.

(294) Wenn auch das Uebrige leicht zugegeben würde, so möchte es damit wohl nicht der Fall sein, was in Betreff der Gesetze gesagt worden: daß der König auch ohne Gesetze herrschen könne. Dies wird näher bestimmt. Gewiß gehört zur königlichen Kunst auch die gesetzgebende, aber das Beste ist, wenn nicht die Gesetze Entscheidungskraft haben, sondern ein Mann mit Vernunft (μεταφρονησεως). Denn die Gesetze können nicht Alles (jeden besondern Fall) genau umfassen und bestimmen, so wie es jedesmal am besten ist. Die Verschiedenheit der Menschen und Handlungen, die stete Bewegung gestatten nicht, daß für Alle und für alle Zeit gleichmäßige Bestimmungen gemacht werden. Das Gesetz aber will nichts anderes, als was es einmal festgestellt hat, für alle Verhältnisse und Fälle gelten lassen. Dennoch haben die Gesetze auch ihren Werth und ihre Bedeutung, nämlich wie man bei den Leibesübungen ganz allgemeine Vorschriften giebt, die so im Groben ausbilden, dann aber noch jeden insbesondere behandelt. So werden auch die Gesetze für die Menge im Gan-
(295) zen und Groben die Vorschriften geben können. Der Herrscher kann sich nicht immer mit den Einzelnen abgeben und da dienen dann als Ersatz jene Gesetze. Wenn nun aber Einer Gesetze gegeben hat zu einer Zeit, später aber findet, daß sie nach den Umständen zu ändern seien, so wird er es vernünftiger Weise thun. Gewöhnlich wird dann auch gesagt,
(296) daß, wenn Einer fähig wäre, bessere Gesetze zu geben als die bestehenden, so solle er sie aufstellen, wenn er die Stadt dazu bereden kann, sonst nicht. Aber wenn Jemand einen Kranken gegen das Vorgeschriebene vom Arzte gesund machen kann, und wenn er ihn auch dazu zwingen muß, so wird das doch nichts Schlechtes sein. Wie sollte dann das sich nicht auch
(297) im Staate ebenso verhalten, daß wenn ein Weiser, nach Vernunft und Kunst, durch Zwang ihm Gesetze und Einrichtungen giebt, die ihm heilsam sind, daß dies nicht zu loben wäre? Lächerlich wäre es hier den Zwang verwerfen zu wollen. Dagegen wird nie eine Menge von Menschen im Stande sein zu der richtigen Erkenntniß zu gelangen und einen Staat gut zu verwalten, sondern nur von Wenigen, oder Einem, darf man das erwarten. Die von vollkommner Kunst und Erkenntniß geführte wahrhaft königliche Regierung (die ohne Gesetze oder mit nöthiger Veränderung derselben, wie eben

gesagt worden, gebietet) hat in den andern (gegenwärtigen) also nur bessere oder schlechtere Nachahmungen, und in diesen ist dann das jetzt Geltende auch richtig: daß wer hier auch immer gegen die Gesetze verfährt, mit dem Tode bestraft wird. Dies ist aber nur das zweite Richtige, wenn man jenes Erste (die vollkommene Kunst) bei Seite setzt. Wie dies Zweite nun eintritt, ist so zu fassen. In dem Bilde eines edlen Steuermannes und Arztes soll der königliche Herr-
298) scher beschaut werden. Wenn diese dem Kranken und dem Schiffenden in der Gefahr alles mögliche Lästige, aber zu seinem Heile, anthun und von ihm fordern, dazu noch Geld von ihm begehren, so wird Niemand dagegen etwas haben. Wenn aber dabei die Unkundigen mit berathen und gesetzliche Bestimmungen aufstellen wollten, nach welchen jene sich richten sollten, so wäre das doch höchst wunderlich. Wenn solches im Staate geschähe und dazu die gewählten Herrscher nach solchen Gesetzen der Menge zu regieren verpflichtet, nach Ablauf ihrer Zeit vor ein Gericht aus der Menge gestellt
299) würden, um Rechenschaft abzulegen, so würden Alle mit Recht leiden. Käme noch dazu, daß ein Gesetz besagte, daß Einer, der nach der wahren Kunst und Wissenschaft lehrte was das Rechte ist, und forderte, daß man nach diesen in der Arzenei- und Steuermannskunst, und nicht nach den bestehenden Gesetzen verfahren solle, und solchen für einen häckeligen Sophisten und Verderber der Jugend bestrafte, weil es nicht nöthig sei, weiser als die Gesetze zu sein (in Anspielung auf Sokrates Geschick); und wenn es so auch in allen Wissenschaften, Künsten und Gewerben gehalten würde, daß sie keine Verbesserung erfahren dürften: was würde daraus werden? Wenn dagegen
300) gestattet wäre, daß die Menge aus Eigennutz oder sonstigem Belieben, ohne Einsicht, wie sie ist, die altbestehenden Gesetze und Einrichtungen durch lange Erfahrung bewährt und denen doch von manchen Kundigen Gutes auch beigemischt ist, abzuändern, so würde noch Schlimmeres geschehn (in Anspielung auf der Veränderung der Solonischen Verfassung.) In den bisherigen bloßen Nachbildungen der wahren Verfassung wäre es daher das Richtige, daß man weder Einzelnen noch der Menge gestattete die (leidlich) von den Wissenden aufgestellten Gesetze ändern zu dürfen. Aber von dem wahrhaften Staatsmanne werden diese geschriebenen Gesetze nicht beachtet werden dürfen, wenn er etwas Besseres weiß, und auch das von ihm selbst Aufgezeichnete wird er ändern müssen,

wenn er es für dienlich erachtet. Da aber bei der Menge und den Reichen nie jene Weisheit vollkommen anzutreffen ist, wie zugegeben worden, so können sie nicht das Wahre gestalten, höchstens wenn sie bessere sind, sich ihm nähern. Die so den guten Staat sich nähernden Verfassungen müssen
(301) dann auch darauf halten, daß Niemand etwas gegen die geschriebenen Gesetze thue, oder gegen die vaterländischen Gebräuche. Wenn die Reichen den guten Staat nachahmen, so nennen wir dies Aristokratie, wenn sie sich an die Gesetze nicht kehren, dann Oligarchie, und so den König, ohne die durch Namen zu unterscheiden, welche nach Erkenntniß oder bloßer Meinung, nach Gesetzen verfahren; dagegen die Tyrannen heißen, die von Begierden und Unkunde geleitet werden. Sonach giebt es (in den nachahmenden Staaten) diese fünf Formen: Königthum und Tyrannis; Aristokratie und Oligarchie, so wie Demokratie, wenn jener Eine wahrhafte, weise Herrscher (im idealen Staat) verschmäht wird. Da nun aber in den Staaten die wahren Könige nicht, wie in den Bienenschwärmen, geboren werden, so müssen jene sich vereinen und Gesetze aufstellen, dabei möglichst der Spur des wahren Staates nachgehend. Wundern darf man sich nicht, wie schlecht es jetzt immer in den Staaten aussieht, die auf diesem Wege noch gehen müssen, sondern vielmehr, wie stark
(302) die Staaten von Natur sind, da sie so mangelhaft erscheinend, doch sich oft so lange erhalten unter Führern, die bei größter Unwissenheit doch glauben keine Wissenschaft besser zu besitzen, als die vom Staate.

Beiläufig soll untersucht werden, in welchen dieser schlechten Staaten noch am erträglichsten zu leben ist, und in welchen am wenigsten. Dazu werden dann die drei Verfassungen: des Einen, Einiger und der Menge in zwei Theile getheilt, so daß sechs Verfassungen herauskommen; die siebente wäre die vollkommene. Bei dieser machten die Gesetze keine Bestimmung (die Vernunft war das allgemeine und specielle ewige Gesetz und Herrscherin, nicht das geschriebene Gesetz); bei den andern aber ist die Eintheilung in die guten (oder bessern) und schlechten durch gesetzlich und gesetzlos zu bewirken. Unter den dreien nach Gesetzen verfahrend, ist die gesetzliche Monarchie die beste, dann folgt die Ari-
(303) stokratie und zuletzt die Demokratie (die immer denselben Namen behält), die weder im Guten noch im Bösen Bedeutendes vermag, stets schwach ist. Dagegen ist unter den

gesetzlosen Staaten die Demokratie die erträglichste, (die Folge also vom Bessern zum Schlechtern wäre: gesetzliche 1) Monarchie, 2) Aristokratie, 3) Demokratie; dann ungesetzliche: 4) Demokratie, 4) Oligarchie, 6) Tyrannis).

VII. Endlich sind die dienenden Wissenschaften noch von der Staatskunst abzusondern: Redekunst, Kriegskunst und Rechtswissenschaft, und deren Verhältniß zu jener anzugeben, die Alles benutzt, für Alles sorgt und Alles in richtige Verbindung und in Einheit zusammenflicht.

Die sich mit jenen Staatverfassungen zu thun machen, sind also nicht Staatsmänner, sondern Parteimänner, Sophisten u. s. w. (vergl. 291). Aber um die Staatsmänner nun aufzufinden, bedarf es einer weiteren Scheidung. Das Fremde von der Staatswissenschaft ist nun wohl abgesondert, aber auch das Verwandte, Werthvolle, muß noch erst von ihr ausgeschieden werden: die Kriegskunst, Rechtswissen-
(304) schaft und die Redekunst, sofern diese mit der königlichen in Verbindung steht, indem sie die Ueberzeugung vom Gerechten bewirkt. — Wie eine Erkenntniß über die Tonkunst und andere, mit den Händen auszuübenden, Künsten entscheidet, welche davon zu lernen sind oder nicht, so wird auch eine solche davon dasein, welche bestimmt, wann durch Ueberredung oder durch Gewalt oder gar nicht, etwas durchzusetzen ist. Die Redekunst aber besteht darin: das Volk durch Erzählungen (μοδολογιαις) und nicht durch Unterricht (δια διδαχης) zu überzeugen; und diese Erkenntniß ist die des Staatsmannes; somit steht die Redekunst im Dienste desselben. So ist es
(305) auch mit der Feldherrnkunst, daß über deren Anwendung und zu ihrem Gebrauche, auch die Staatskunst entscheidet; und nicht minder ist auch das Geschäft der Richter nicht die Staatskunst, sondern steht auch dienend unter ihr. Sie verrichtet also alles dies nicht selbst, sondern gebraucht es zu ihren Zwecken. Die nun alle jene beherrscht, für die Gesetze und alles Andere sorgt, und alles richtig in eins verbindet: die Erkenntniß ist die des Staatsmannes. So ist sie im Zusammenflechten der Weberkunst ähnlich.

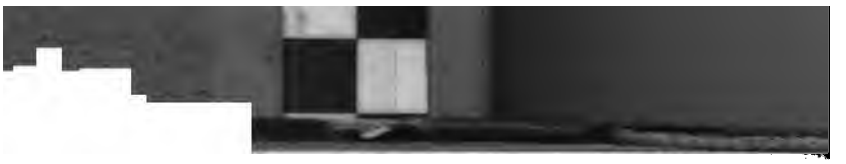
VIII. Zum Schluß wird noch von der richtigen Mischung der Gegensätze — des Wilden und Tapfern, mit dem Sanften und Friedlichen — gehandelt, um über-

geordnet zu nennen sind, andere aber im Schlechten nur nachahmen.

(294) Wenn auch das Uebrige leicht zugegeben würde, so möchte es damit wohl nicht der Fall sein, was in Betreff der Gesetze gesagt worden: daß der König auch ohne Gesetze herrschen könne. Dies wird näher bestimmt. Gewiß gehört zur königlichen Kunst auch die gesetzgebende, aber das Beste ist, wenn nicht die Gesetze Entscheidungskraft haben, sondern ein Mann mit Vernunft (μεταφρονησεως). Denn die Gesetze können nicht Alles (jeden besondern Fall) genau umfassen und bestimmen, so wie es jedesmal am besten ist. Die Verschiedenheit der Menschen und Handlungen, die stete Bewegung gestatten nicht, daß für Alle und für alle Zeit gleichmäßige Bestimmungen gemacht werden. Das Gesetz aber will nichts anderes, als was es einmal festgestellt hat, für alle Verhältnisse und Fälle gelten lassen. Dennoch haben die Gesetze auch ihren Werth und ihre Bedeutung, nämlich wie man bei den Leibesübungen ganz allgemeine Vorschriften giebt, die so im Groben ausbilden, dann aber noch jeden insbesondere behandelt. So werden auch die Gesetze für die Menge im Gan-
(295) zen und Groben die Vorschriften geben können. Der Herrscher kann sich nicht immer mit den Einzelnen abgeben und da dienen dann als Ersatz jene Gesetze. Wenn nun aber Einer Gesetze gegeben hat zu einer Zeit, später aber findet, daß sie nach den Umständen zu ändern seien, so wird er es vernünftiger Weise thun. Gewöhnlich wird dann auch gesagt,
(296) daß, wenn Einer fähig wäre, bessere Gesetze zu geben als die bestehenden, so solle er sie aufstellen, wenn er die Stadt dazu bereden kann, sonst nicht. Aber wenn Jemand einen Kranken gegen das Vorgeschriebene vom Arzte gesund machen kann, und wenn er ihn auch dazu zwingen muß, so wird das doch nichts Schlechtes sein. Wie sollte dann das sich nicht auch
(297) im Staate ebenso verhalten, daß wenn ein Weiser, nach Vernunft und Kunst, durch Zwang ihm Gesetze und Einrichtungen giebt, die ihm heilsam sind, daß dies nicht zu loben wäre? Lächerlich wäre es hier den Zwang verwerfen zu wollen. Dagegen wird nie eine Menge von Menschen im Stande sein zu der richtigen Erkenntniß zu gelangen und einen Staat gut zu verwalten, sondern nur von Wenigen, oder Einem, darf man das erwarten. Die von vollkommner Kunst und Erkenntniß geführte wahrhaft königliche Regierung (die ohne Gesetze oder mit nöthiger Veränderung derselben, wie eben

ten hinwenden, die werden getödtet oder verbannt. Die sich
(309) nur in Thorheit und Niedrigkeit des Sinnes herumwälzen, verweist sie in das Sclavengeschlecht. Die sich aber durch Erziehung und Gemüthsart als Tapfere und Gute erweisen, verbindet und verflechtet sie, indem sie den göttlichen Theil in ihnen, die Seele, durch ein göttliches Band nach der Verwandtschaft vereint, und eben so das thierische durch ein menschliches. Die wahrhafte Meinung vom Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegentheil, wenn es der Seele inne wohnt, ist das göttliche im dämonischen Geschlechte. Der königlichen Kunst gehört es dann an, durch die Erziehung diese einzubilden. Wer das nicht vermag, dem wohnt jene nicht bei. Die bösen Naturen und die Guten können aber jene Verbindung nicht eingehen, nur gute, von der Geburt
(310) an durch die Erziehung ausgebildet. Die menschlichen Bande sind aber, wenn jene vorhanden, nicht leicht zu erkennen und anzuwenden, wie die Ehegesetze und die über Kinder. Die dabei auf Reichthum und Macht sehen, sind noch mehr zu tadeln, als die auf die Abstammung (Geburt) Rücksicht nehmen. Sie wollen sich nur bequem mit dem ihnen Aehnlichen verbinden. So auch die Sanften und Bescheidenen mit Gleichen und die Starken und Kräftigen auch wieder. Wenn dies geschieht, so erfolgt endlich (das Obige S. 307), daß jene in Schwäche, diese in Wildheit ausarten. Daher hat die königliche Kunst alle für das Schöne und Gute zu bilden und die beiden Arten dann in rechter Mischung zu ver-
(311) binden. Wo nur ein Herrscher ist, da muß darauf gesehen werden, daß er in sich jene Gegensätze vereint; wo aber mehre gebieten, daß die von beiden Gemüthsarten gemischt werden. Die besonnenen, sanften Herrscher werden für das Vorsichtige, Gerechte, Heilsame sorgen, die kühnen, kräftigen zwar darin nachstehn, aber sich beim Handeln hervorthun. So nur wird der Staat bei den Dingen, die das Allgemeine und die das Besondere betreffen, wohl bestehen können, sonst nicht.

Dies also ist die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunst, wo alle Freie und Knechte in ein Ganzes wohl verschlungen werden und so allein kann ein Staat wahrhaft glücklich werden.



6. Der Staat.

Einleitung.

Die „zehn Bücher vom Staate" sind das umfangreichste und bedeutendste Werk Platon's, sie fassen fast seine ganze Lehre in Eins zusammen; am wenigsten befriedigen sie aber in Hinsicht ihres eigentlichen Gegenstandes: in der Darstellung der besten Staatsform. Die Grundideen sind zwar richtig, aber in der Entwickelung und Anwendung werden sie vielfach verwerflich. Daß nur Weise, theoretisch und practisch möglichst ausgebildet, herrschen sollen, nicht die unwissende Menge, oder Reiche, oder von vornehmer Geburt, ist wahr; daß Jeder sein besonderes Geschäft mit Fleiß und Kenntniß betreiben solle, nicht minder; daß der Staat nicht gut und nicht glücklich werden könne, wenn seine Bürger nicht tüchtig, sittlich, gesetzlich sind, ist vorzüglich wahr, u. s. w. Aber eine Kastenordnung; das Höchste, wenn ohne Gesetze regiert werde, (was im „Staatsmann" S. 294. fl. schon ausgeführt wurde;) die Gemeinschaft der Weiber unter den Kriegern; der erlaubte Betrug; die Vertreibung der Dichter u. A. sind nicht Mittel zur Gestaltung des „guten Staates." Die weitere Beleuchtung dieser und anderer, wahrer wie falscher Momente, bleibt der spätern Darstellung der „Lehre Platons in ihrem ganzen Zusammenhange" vorbehalten. Hier sei nur noch bemerkt, daß auch der glänzendste Kopf nicht im Stande ist, diesen kunstreichsten der Organismen, den Staat, der Wahrheit gemäß zu ersinnen, wenn sich nicht schon die Idee desselben in vielen und ihr näher kommenden Formen geschichtlich offenbart hat, so daß man diese in Eins zusammenfassend und geringere Ergänzungen hinzufügend, die allgemeine Grundform und die besondern Modifica-

tionen in den einzelnen Anwendungen zu machen in Stand gesetzt wird. Auch da noch ist es eine der schwierigsten Aufgaben; aber zu Platon's Zeiten war sie noch unlösbar, wo die Entwickelung der Staaten sich nur noch in ihren unreifen Anfängen befand. Er hatte nur demokratische und aristokratische Stadtverfassungen,*) oder priesterliche und weltliche Despotien, Sclaverei, häusliche und staatliche der Unterworfenen, vor Augen, nirgends eine Gliederung, die auf wahren Grundlagen des Rechtes und nach richtigen Prinzipien gebildet war. Was er hier aufstellt, würde theils ein Chinesenthum und theils ägyptisches Kastenwesen ergeben, nur mit der Verschiedenheit, daß dort die Prüfung der Mandarinen bei ihm mit dem freien fortschreitenden Denken verbunden ist, und hier die Erblichkeit der Kasten in eine Auswahl durch die Staatsphilosophen nach den Anlagen der Bürger verändert wird; was aber noch schlimmer wäre. Bei seinen Anordnungen hat er vielfach Pythagorisches vor Augen gehabt und dessen Bund der Weisen, der außerhalb des Staates stand, in diesen selbst verlegt, dabei aber die maßloseste Willkür und despotische Macht diesen Auserwählten übertragen. Die Verwirrung und alle Uebel einer ausgelassenen Demokratie, die er zunächst in Athen selbst empfand, trieb ihn in die entgegengesetzte Seite der dorisch-aristokratischen Formen, die er nur auf pythagorische sittlich-geistige Grundlage stellen wollte. Zwar soll dieses Ideal des Staates in der Wirklichkeit nicht wohl ausführbar sein, „seiner Spur" sei nur zu folgen, wie einem Vorbilde. Aber würde es in der That realisirt, so würde dieser vermeintlich gute Staat das wahre Ziel eines solchen ganz verfehlen.

Der Einzelne, der Bürger, würde in diesem Staate ganz untergehen, nur des Staates wegen da sein, nicht der Staat auch der Bürger wegen, so daß beide sich in der wahren Ein-

*) Daher im Griechischen Polis sowohl Stadt, wie Staat, bedeutet, und mit πολυς, d. i. viel, zusammenhängt, also Stadt eigentlich „die Vielen" besagt.

all das Nöthige und Harmonische zu erwirken, um für das friedliche Glück und für die Sicherheit des Staates zu sorgen.

(306) Da nun die Streitsüchtigen, nach der gewöhnlichen Meinung, dagegen etwas einwenden möchten, weil die Tugenden gewissermaßen unter einander im Streite wären, so ist dies zu betrachten. Die Tapferkeit ist von der Vernünftigkeit (Sophrosyne) verschieden. Während man nun sagt, daß alle Theile der Tugend einander befreundet sind, so stehen jene doch in vielen Fällen in Feindschaft und Zwietracht. In allem nämlich, was wir schön nennen, finden wir zwei Arten, die Schärfe (ὀξυτητα) und Schnelligkeit, im Körperlichen wie im Geistigen, und dies wird überall mit einem Namen auch als Tapferkeit (Kräftigkeit) gelobt. Aber auch die ruhige

(307) Art des Werdens loben wir in vielen Handlungen. Dadurch wird doch das Entgegengesetzte von jenem gesagt. Denn dieses Langsame und Sanfte, zur rechten Zeit, nennen wir nicht Tapferkeit, sondern Geordnetheit (κοσμιοτης). Dagegen tadeln wir beides, wenn es zur Unzeit und im Uebermaße sich zeigt: das Stärkere nennen wir übermüthig und wahnsinnig; das Schwächere aber feige und schlaff. Jeder nach seiner Eigenthümlichkeit lobt dann das Eine oder das Andere; oft ist die Uneinigkeit davon nur Kindisches, doch in wichtigen Dingen, wie im Staate, eine schlimme Krankheit. Die Sanften besorgen nur still und friedlich ihre Angelegenheiten und unvermerkt erschlaffen sie und werden, unkriegerisch, bald

(308) Knechte anderer Staaten. Die Kräftigen dagegen verwickeln den Staat, durch ihre Begierden getrieben, unnütz in Kriege und gerathen so auch leicht in die Gewalt der Feinde. Sonach sind diese Theile der Tugend also auch von Natur oft uneins. Nun wird man aber in keinem zusammengesetzten Werke der Kunst mit Willen aus Gutem das Schlechtere bilden, sondern das Schlechte verwerfend und nach dem Besten strebend und das Tüchtige und Gute überall wählend, Aehnliches und Unähnliches in Eins verbinden. So wird dann die wahre Staatskunst auch nicht mit Willen aus guten und schlechten Menschen einen Staat bilden, sondern durch Erziehung sie prüfen und den Bewährten den Unterricht und die Besorgungen im Staate, unter ihrer Aufsicht, übertragen. Die königliche Kunst also wird dafür sorgen, daß, unter ihrer Oberaufsicht die Erzieher und Lehrer stehend, diese nicht durch falsche Mischung unangemessene Gesinnungen hervorbringen. Die sich zur Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit und allem Schlech-

Verbindung so verschiedener Elemente nur möglich ist. Daher scheint es nicht genügend, wie bei andern Gesprächen, in der Analyse nur die Hauptglieder und deren Verbindung anzugeben, sondern die Anordnung des Ganzen kurz und im Zusammenhange noch vorausgehen zu lassen, damit man nicht nur den Ueberblick gewinnt, sondern beim Lesen, vielfach auf Seitenwege geführt, sich immer orientiren kann und den Hauptweg nicht aus dem Auge verliert.

Einleitung: über das Alter u. s. w. (S. 327—331.) Erster Theil: Die Idee der Gerechtigkeit wird gesucht, aber nicht gefunden (negative Dialektik). Im Staate kommt sie am deutlichsten zur Erscheinung, daher soll sie in diesem erblickt werden. Er wird also als die Verwirklichung der Gerechtigkeit gesetzt. (331 — 369).

Zweiter, positiv-dialektischer Theil: die Staatslehre.

I. Entstehung der Stadt; die Gewerbtreibenden und die Krieger: (369 — 374).

II. Von den Kriegern oder Wächtern:
   1. ihre Natur und Bildung, durch die Musik (374 — 403).
   2. und durch die Gymnastik, (403 — 411).
   3. Aus den Wächtern die Herrscher zu nehmen; vier Klassen der Bürger; (411 — 415).
   4. Wohnung und Unterhalt der Wächter; (415 — 423).
   5. Erziehung und Unterricht überhaupt das Wesentlichste und besonders für die Wächter; dadurch Gesetzlichkeit, gute Gesinnung erzeugt. Das Religiöse dem delphischen Gotte zu ordnen überlassen. (423 — 427).

III. Die Gerechtigkeit im Staate mit den andern drei Cardinal-Tugenden verbunden, und darnach jetzt drei Stände gezählt: Bürger, Krieger, Herrscher. (427 — 434).

6. Der Staat.

Einleitung.

Die „zehn Bücher vom Staate" sind das umfangreichste und bedeutendste Werk Platon's, sie fassen fast seine ganze Lehre in Eins zusammen; am wenigsten befriedigen sie aber in Hinsicht ihres eigentlichen Gegenstandes: in der Darstellung der besten Staatsform. Die Grundideen sind zwar richtig, aber in der Entwickelung und Anwendung werden sie vielfach verwerflich. Daß nur Weise, theoretisch und practisch möglichst ausgebildet, herrschen sollen, nicht die unwissende Menge, oder Reiche, oder von vornehmer Geburt, ist wahr; daß Jeder sein besonderes Geschäft mit Fleiß und Kenntniß betreiben solle, nicht minder; daß der Staat nicht gut und nicht glücklich werden könne, wenn seine Bürger nicht tüchtig, sittlich, gesetzlich sind, ist vorzüglich wahr, u. s. w. Aber eine Kastenordnung; das Höchste, wenn ohne Gesetze regiert werde, (was im „Staatsmann" S. 294. fl. schon ausgeführt wurde;) die Gemeinschaft der Weiber unter den Kriegern; der erlaubte Betrug; die Vertreibung der Dichter u. A. sind nicht Mittel zur Gestaltung des „guten Staates." Die weitere Beleuchtung dieser und anderer, wahrer wie falscher Momente, bleibt der spätern Darstellung der „Lehre Platons in ihrem ganzen Zusammenhange" vorbehalten. Hier sei nur noch bemerkt, daß auch der glänzendste Kopf nicht im Stande ist, diesen kunstreichsten der Organismen, den Staat, der Wahrheit gemäß zu ersinnen, wenn sich nicht schon die Idee desselben in vielen und ihr näher kommenden Formen geschichtlich offenbart hat, so daß man diese in Eins zusammenfassend und geringere Ergänzungen hinzufügend, die allgemeine Grundform und die besondern Modifica-

b) das Wesen und die Wirkung der Künste, und welche Dichter zu dulden, und welche nicht. (595 — 608.)
c) Von der Unsterblichkeit und dem Lohne der Tugend. (608 — 621.)

Analyse.

Sokrates, Glaukon und Adimantos, (die Brüder des Platon). Thrasimachos, Kephalos und sein Sohn Polemarchos.

(Erstes Buch.)

Einleitung. Ueber das Alter und den Reichthum. Der Vortheil des letztern vor Unrecht zu bewahren; dies führt hinüber zu der Frage nach dem Begriffe der Gerechtigkeit, oder: was gerecht ist?

Im Hause des Greises Kephalos wird das Gespräch ge-
(327) halten. Dieser wünscht, daß Sokrates ihn öfters besuche;
(328) denn je mehr ihm die sinnlichen Genüsse dahinwelken, um so mehr hat er Freude an verständigen Gesprächen. Auch Sokrates liebt die Unterhaltung mit Greisen, von denen zugleich zu erfahren ist, wie der Lebensweg des Alters eigentlich beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich, oder leicht und bequem. Vom Kephalos nun möchte er gern hören, wie derselbe ihm erscheint. Dieser sagt, er wisse wohl, daß die mei-
(329) sten seiner Altersgenossen sich beklagen, weil alle die Genüsse der Jugend ihnen entflohen wären und so das Leben seinen Reiz verlöre; Einige sich auch wegen der üblen Behandlung ihrer Angehörigen beschwerten. Er aber stimmt ihnen nicht bei, wie auch manche Andere nicht. So hätte er vom Sophokles gehört, als Einer ihn fragte, ob er wohl noch die Liebesfreuden genießen könne: „Wie gern bin ich diesem wilden Herrn (ὑγρὸς δεσποτης) entflohen!" Dies sei auch richtig, denn so — und wenn überhaupt die Begierden nachließen — gewänne man im Alter vielfach Freuden und Frei-

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

heit. In Hinsicht der üblen Behandlung, so sei jeder selbst daran schuld; denn wenn er nicht unbequem und mürrisch ist, so wird er auch nicht schlechte Begegnung erfahren. — Sokrates, um ihn zu weitern Aeußerungen zu veranlassen, wendet dann ein: „Er trage das Alter wohl nicht seiner Sinnesart wegen so leicht, sondern vielmehr weil er reich ist, wodurch er sich viele Erleichterungen verschaffen könne. Etwas sei daran, giebt Kephalos zu, aber so viel mache das nicht aus, wie man gewöhnlich glaubt. Es passe das hieher, was Themistokles einem von Seriphos antwortete, als dieser, um ihn zu schmähen, gesagt hatte: „nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt sei Themistokles berühmt," worauf dieser dann erwiederte: „wenn er als ein Seriphier nicht berühmt geworden wäre, so würde es jener auch, als ein
(330) Athener, nicht geworden sein." Denn ein wohlgesinnter Armer wird das Alter wohl nicht ganz leicht ertragen, aber ein Reicher, der nicht wohlgesinnt ist, auch eben so wenig. — In Hinsicht seines Vermögens erklärt er, darüber befragt, wie er es gewonnen: Sein Großvater hatte das Ererbte vielfach vermehrt, sein Vater es aber sehr verkleinert; er ist zufrieden gewesen das Empfangene nicht zu verringern, sondern um ein Weniges noch zu vergrößern. — Sokrates hat ihn deshalb darum befragt, weil ihm scheine, daß er nicht zu sehr das Geld liebe. Die ihr Vermögen selbst erwerben, lieben es deshalb eben so sehr, wie die Dichter ihre Werke, die Väter ihre Kinder, und dazu noch wie die Andern (die es ererben) des Nutzens wegen. Daher ist mit ihnen schwer zu leben, weil sie nichts loben, als den Reichthum (darin spricht sich Platon's aristokratischer Sinn in Hinsicht des Vermögens als festes, forterbendes aus; im Nächsten wird auf seinen Werth und die richtige Verwendung hingedeutet). — Endlich wünscht Sokrates noch zu hören, was Kephalos für den größten Vortheil hält, den ihm sein Reichthum gewährt. Dieser will es sagen, obgleich die Wenigsten es glauben möchten. Wenn man dem Tode sich nähert, so empfindet man Furcht vor dem, was Einem vorher nicht ängstete. Denn theils die Erzählungen von den Strafen in der Unterwelt für das begangene Unrecht, die man früher wohl verlachte, beunruhigen dann und man frägt sich, ob sie nicht wahr sind; theils aber steigen in Einem selbst derartige Gedanken auf, sei es aus Schwäche des Alters, oder daß man jenen Dingen dort schon näher ist und sie deutlicher sieht. Man sinnt dann nach, ob man sich

vieler Verschuldungen bewußt ist und wer solche in sich findet, den ergreift große Angst, und er wird, wie die Kinder, dadurch oft im Schlafe aufgeschreckt. Wer aber nichts Ungerechtes gethan zu haben sich bewußt ist, der erfreut sich
(331) der schönsten Hoffnungen, wie Pindar trefflich sagt: „Wer gerecht und fromm das Leben hinbrachte, den begleitet die süße, sein Herz frohschwellende, die alterpflegende Hoffnung, die am meisten der Menschen vielbewegtes Gemüth lenkt." Dafür ist der Reichthum nun den Wohlgesinnten so nützlich. Er schützt davor, daß man Niemand aus Noth übervortheilt oder belügt, noch den Göttern Opfer oder den Menschen Geld schuldig bleibt, und so in Furcht davon geht. Freilich hat er sonst noch vielerlei Nutzen für einen vernünftigen Menschen, aber jener ist gewiß nicht der geringste.

Erster negativ-dialektischer Theil: Besprechung über den Begriff der Gerechtigkeit. 1) Gerecht ist „Jedem zu ertheilen, was man ihm schuldig ist;" dann verändert in: „dem Freunde, der gut ist, wohl zu thun, und dem Feinde, der schlecht ist, zu schaden;" was aber auch widerlegt wird.

Dies findet Sokrates ganz trefflich, aber frägt die Andern, ob sie sagen sollen, daß eben dies, die Gerechtigkeit, so einfach nur „die Wahrheit sagen und Wiedergeben dessen sei, was man empfangen habe," oder ob man dadurch nicht manchmal zwar Recht aber auch Unrecht thue. Wie wenn man Waffen, die man von Einem empfangen hatte, als er bei Sinnen war, ihm, wo er vom Wahnsinn befallen, wiedergeben wollte, oder solchem auch in Allem die Wahrheit sagte. Jenes wäre also nicht eine richtige Erklärung der Gerechtigkeit. Das wird zugegeben; dafür aber stellt Polemarchos einen Ausspruch des Simonides auf.

Dieser sagt: „gerecht ist jedem zu ertheilen, was man ihm schuldig ist" (*ὀφειλομενα ἀποδιδοναι*). Sokrates versteht
(332) das nicht recht. Simonides hat gewiß etwas Wahres damit sagen wollen. Was sie vorher, dem ähnlich, sagten, kann es nicht bedeuten. Polemarchos erklärt es dann so: „den Freunden Gutes und den Feinden Uebles zu thun." Es folgt nun eine lange, verwickelte Dialektik, die nicht sehr fruchtbar ist, in deren Verlauf das „Schuldig" in das Zukommende, Gebührende (*προσηκον*) verändert wird, und es
(335) endlich darauf hinausläuft, daß der Satz so gelten soll: „gerecht ist, dem Freunde der gut ist, wohlzuthun, und dem Feinde,

IV. Die Gerechtigkeit in den Einzelnen, der im Staate gleich und drei Grundkräfte der Seele, den drei Ständen verglichen. (434 — 444).

V. Es giebt eine gute und vier ſchlechte Verfaſſungen. (Epiſodiſch das hier Folgende.) Von der guten noch nachträglich

1. näher ausgeführt: das über die Gemeinſchaft der Weiber und Kinder unter den Kriegern, u. A. (445 — 461.)
2. Von der Nützlichkeit dieſer Verfaſſung; von der Vorübung der Jugend für den Krieg u. ſ. w. (462 — 470).
3. Möglichkeit dieſer Verfaſſung; ſie iſt ein Ideal, die Philoſophen ſollen herrſchen. (471—474).

VI. Von der Philoſophie und den Philoſophen. — (474 — 502.)

VII. Die Bildung der Philoſophen, als Gründer und Regierer des Staates, (Fortſetzung von Nr. II.):

a) die Idee des Guten, als der höchſte Lehrſatz, zu der man durch vier Wiſſensſtufen aufſteigt und mit der Erkenntniß der Wahrheit und der Dialektik (Philoſophie) endet. (502 — 521.)

b) die beſondern Wiſſenſchaften, welche den Regenten zu lehren ſind: Mathematik, Aſtronomie, höhere Muſik, Dialektik. (521 — 534).

c) Zeit- und Reihenfolge der theoretiſchen und practiſchen Unterrichtsgegenſtände. (535 — 540.)

VIII. Wie die gute Verfaſſung eingeführt werden könne. (540 — 541.)

IX. Von den vier ſchlechten Verfaſſungen und dem ihnen entſprechenden Charakter der Bürger. (543 — 587.)

X. Schluß:

a) Widerlegung des Satzes, daß das Unrecht nütze; ſondern Recht und Vernunft allein mache glücklich, (in Beziehung auf die Einleitung.) (588 — 594)

Herrschaft giebt die Gesetze zu ihrem Nutzen. Jeder, der aber diese nicht befolgt, wird gestraft, weil er gesetzwidrig und ungerecht handelt. Also gilt überall als gerecht, was den Herr-
(339) schern, oder den Stärkern, nützlich ist." — Daß das Gerechte auch das Nützliche sei, glaubt Sokrates ebenfalls; *) dies aber zu sagen hatte Thrasimachos verbo.en, jedoch jetzt selbst gesagt und nur noch hinzugefügt: „dem Stärkern." Dies ist nicht klar und muß untersucht werden. Er bemerkt nun zuerst, daß die Herrscher auch oft fehlen und Gesetze geben, die nicht recht, d. h. ihnen nicht nützlich sind. Wer nun die auch befolgte, die jenen schädlich sind, würde also ihnen nicht nützen. Gerecht soll das Befolgen der Gesetze sein; demnach würde der Gerechte den Herrschern dann bald Nutzen und bald Schaden bringen, je nachdem die befolgten
(340) Gesetze gut oder schlecht wären. — Thrasim. will unter dem Starken, oder Herrscher, einen wirklichen verstanden wissen, d. h. der mit Einsicht in seinen Nutzen die Gesetze giebt und nicht irrt. (Was aber in der Wirklichkeit doch nicht vorkommt; aber nur gegen jenes theoretisch angenommene macht Sok. seine Einwürfe). — Viele Beispiele und Bestimmungen führen endlich dahin, daß zugestanden werden müsse: daß der Herrscher (wie z. B. auch der Arzt), seine Kunst nicht zu seinem eigenen Nutzen, sondern zu dem des Schwachen (Kranken) anwendet, wo dann das Umgekehrte heraus käme: „gerecht ist, was dem Schwachen nützlich ist," also den Regierten.

3) Thrasimachos wird endlich dazu getrieben zu erklären: daß das Ungerechte Jedem selbst vortheilhaft und nützlich ist. Der Ungerechte ist der Glücklichste. Sokrates stellt dagegen auf, daß die Gerechtigkeit eine Tugend, die Ungerechtigkeit ein Laster sei, und widerspricht auch dem, daß die

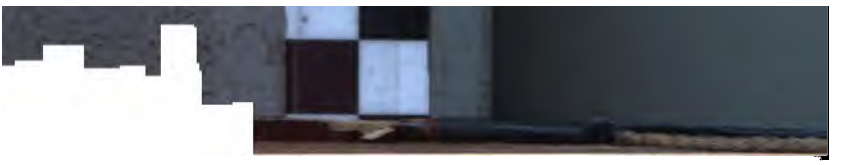
*) Dies dürfte, nach andern Stellen bei Platon, kurz also nachzuweisen sein: das Gute ist allein das wahrhaft Nützliche; die Tugend ist das Gute; Gerechtigkeit ist eine Tugend, also nützlich. Statt der Machthaber sind die Gesetze zu setzen und zwar sollen sie sein: die allgemeinen Bestimmungen der Vernunft, dessen was wahr und gut ist. Im Kriton ist darüber auch besonders verhandelt und angegeben, wie der Bürger sich gegen schlechte Gesetze und Herrscher zu verhalten habe.

heit. In Hinsicht der üblen Behandlung, so sei jeder selbst daran schuld; denn wenn er nicht unbequem und mürrisch ist, so wird er auch nicht schlechte Begegnung erfahren. — Sokrates, um ihn zu weitern Aeußerungen zu veranlassen, wendet dann ein: „Er trage das Alter wohl nicht seiner Sinnesart wegen so leicht, sondern vielmehr weil er reich ist, wodurch er sich viele Erleichterungen verschaffen könne. Etwas sei daran, giebt Kephalos zu, aber so viel mache das nicht aus, wie man gewöhnlich glaubt. Es passe das hieher, was Themistokles einem von Seriphos antwortete, als dieser, um ihn zu schmähen, gesagt hatte: „nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt sei Themistokles berühmt," worauf dieser dann erwiederte: „wenn er als ein Seriphier nicht berühmt geworden wäre, so würde es jener auch, als ein
(330) Athener, nicht geworden sein." Denn ein wohlgesinnter Armer wird das Alter wohl nicht ganz leicht ertragen, aber ein Reicher, der nicht wohlgesinnt ist, auch eben so wenig. — In Hinsicht seines Vermögens erklärt er, darüber befragt, wie er es gewonnen: Sein Großvater hatte das Ererbte vielfach vermehrt, sein Vater es aber sehr verkleinert; er ist zufrieden gewesen das Empfangene nicht zu verringern, sondern um ein Weniges noch zu vergrößern. — Sokrates hat ihn deshalb darum befragt, weil ihm scheine, daß er nicht zu sehr das Geld liebe. Die ihr Vermögen selbst erwerben, lieben es deshalb eben so sehr, wie die Dichter ihre Werke, die Väter ihre Kinder, und dazu noch wie die Andern (die es ererben) des Nutzens wegen. Daher ist mit ihnen schwer zu leben, weil sie nichts loben, als den Reichthum (darin spricht sich Platon's aristokratischer Sinn in Hinsicht des Vermögens als festes, forterbendes aus; im Nächsten wird auf seinen Werth und die richtige Verwendung hingedeutet). — Endlich wünscht Sokrates noch zu hören, was Kephalos für den größten Vortheil hält, den ihm sein Reichthum gewährt. Dieser will es sagen, obgleich die Wenigsten es glauben möchten. Wenn man dem Tode sich nähert, so empfindet man Furcht vor dem, was Einem vorher nicht ängstete. Denn theils die Erzählungen von den Strafen in der Unterwelt für das begangene Unrecht, die man früher wohl verlachte, beunruhigen dann und man frägt sich, ob sie nicht wahr sind; theils aber steigen in Einem selbst derartige Gedanken auf, sei es aus Schwäche des Alters, oder daß man jenen Dingen dort schon näher ist und sie deutlicher sieht. Man sinnt dann nach, ob man sich

zu hören hofft. a) „Ursprünglich sei das Ungerechte gut und das Gerechte übel, des allgemeinen Nutzens wegen aber habe man Gesetze gegeben und ihre Befolgung gerecht genannt. b) Der Gerechte, wenn er die Macht hat, würde ungerecht sein. c) Der Ungerechte hat mehr Vortheile, also ist sein Leben auch ein glücklicheres."

(357) An die Stelle des Thras. tritt nun Glaukon, der den Gegenstand in bisheriger Weise noch näher entwickelt hören will. Er fordert den Sok. auf zu sagen, wofür er die Gerechtigkeit halte: 1) ob für ein Gut, das wir um seiner selbst willen lieben, wie Freude, Vergnügen; 2) oder sowohl seiner selbst wegen, wie auch wegen dessen, was daraus hervorgeht, wie Vernunft, Sehen, Gesundheit, 3) oder was wir bloß wegen des Vortheils den es bringt lieben, indem es an sich lästig ist, wie Leibesübungen, Arzeneien? — Sok. er-
(358) klärt sich für das Zweite, als ein Gutes an sich, und da sie glücklich mache, auch deshalb wünschenswerth. Die Meisten aber halten sie für das Dritte, für etwas Lästiges und Mühseliges. Glaukon will nun erst in einer Rede die Sache so durchführen, daß er a) zeigt, was die Gerechtigkeit sei und woher entstanden; b) daß sie nur als etwas Nothwendiges, nicht als etwas an sich Gutes, ausgeübt werde, und c) daß das Leben des Ungerechten viel vorzüglicher, als das des Gerechten sei. Er selbst hält dies nicht für richtig, hört aber von allen Seiten dies behaupten, von Niemand das Gegentheil, und will durch seine Zusammenstellung dieser gewöhnlichen Sätze den Sok. bewegen, nachher das Richtige und Wahre zu sagen, denn von ihm allein erwarte er es zu hören. Er beginnt also: a) Ursprünglich ist das Unrechtthun gut und das Unrechtleiden schlecht; aber da das Unrechtleiden allen Theilen ein zu Lästiges ist, so ist man vertragsmäßig übereingekommen, sich wechselseitig nicht Unrecht zu thun.
(359) Also sind die Gesetze entstanden, (des gemeinsamen Vortheils wegen,) und was diesem gemäß ist, heißt gerecht. So liegt denn die Gerechtigkeit in der Mitte zwischen dem Besten, dem Unrechtthun, und dem Uebelsten, dem Unrechtleiden, und wird nicht an sich geliebt. Wer aber Unrecht thun kann, ohne daß ihm auch solches von Andern widerführe, würde wahnsinnig sein, wollte er einen solchen Vertrag eingehen.

b) Daß aber nur aus Unvermögen Unrecht zu thun (die Gesetze gehalten, oder) gerecht gehandelt werde, geht daraus



hervor, daß wenn dem Gerechten und Ungerechten die Macht gegeben würde zu thun, was ſie nur wollten, der Gerechte ſo gut wie der Andere nur auf ſeinen Vortheil ſehen und nach immer Mehrem ſtreben würde. Dies aber möchte ſich am deutlichſten zeigen, wenn es zwei unſichtbar machende Ringe
(360) des Gyges (deſſen Geſchichte hier folgt) gäbe und jedem von jenen einer der Ringe angelegt würde. Der Gerechte dürfte ihn ſicher nicht weniger dazu benutzen, alles zu nehmen und zu thun, was ihm beliebte. Thäte er es aber nicht, ſo würde er als der Einfältigſte ſich zeigen. (Nach der ſophiſtiſchen Lehre, daß der Vortheil allein die Menſchen beſtimmt; auch die Gerechtigkeit erſchien vorher nur als Vortheil aus Noth; wenn man aber unſichtbar, ohne Gefahr, Unrecht thun kann, ſo muß man es folgerichtig thun).

c) Vergleicht man nun das Leben des Ungerechten mit dem des Gerechten, ſo wird ſich leicht zeigen, welches das
(361) glücklichere iſt. Der vollkommen Ungerechte wird zur Errei-
(362) chung ſeines Zweckes die Ungerechtigkeit zu verbergen wiſſen und wo es ihm nicht gelänge, alles wieder gut machen und erreichen, durch Redekunſt (der Sophiſten Hauptmittel), oder durch Gewalt und Kraft, da er ſich Vermögen und Freunde verſchafft hat, worauf er ſich verlaſſen kann. Er iſt dann auch im Stande den Göttern reiche Opfer zu bringen und ſich dadurch bei ihnen beliebt zu machen. Der vollkommen Gerechte (der thöricht die Gerechtigkeit um ihrer ſelbſt willen liebt), der nicht bloß gerecht ſcheinen will, darf nicht einmal Ehren und Gaben für ſeine Verdienſte annehmen, da es ſonſt zweifelhaft ſein könnte, ob er nicht, des Vortheils wegen, gerecht geweſen ſei. Auch muß man, da nach Aeſchylus „der Gute es *ſein* und nicht *ſcheinen* will," dem Gerechten das Scheinen ganz nehmen. (Hier iſt ein Worttrug, indem „ſcheinen" mit „erſcheinen," d. h. ſichtbar werden, vermiſcht wird; er ſoll alſo ſeine Gerechtigkeit nicht zeigen, ſehn laſſen.) Dann wird er aber (da man ihn nicht als gerecht erblickt) in die Nachrede der Ungerechtigkeit gerathen, und verfolgt, gefeſſelt, getödtet werden. Des Aeſchylus Wort wäre alſo eher auf den Ungerechten anzuwenden, der *nicht ein ſolcher ſcheinen*, ſondern *ſein* muß.

5) Adimantos glaubt, als Gegenſatz, dem noch erſt das *gewöhnliche Lob* der Gerechtigkeit hinzufügen zu müſſen, welches darin beſteht, daß gezeigt wird, wie der Gerechte mehr

Vortheil durch den Schein dieſer Tugend habe. Dabei ein bitterer Ausfall gegen die Dichter und Redner.

Darauf nimmt Adimantos das Wort und erklärt, daß ſeines Bruders Rede nicht genüge. Es müſſe erſt noch das gewöhnliche Lob der Gerechtigkeit hinzukommend, gegenüber geſtellt werden. Dann ſei die Sache erſchöpft und Sok. möge nun Glaukons Wunſch erfüllen. — Die Väter er-
363) mahnen ihre Söhne zur Gerechtigkeit, wegen des guten Rufes, deſſen ſich der erfreut, welcher gerecht zu ſein ſcheint. Dieſem folgen obrigkeitliche Macht, häusliche Verbindungen u. ſ. w. Dann wird auch von dem vielen Guten geſprochen, welches die Götter dem Frommen (d. i. gegen ſie Gerechten) gewähren, (alſo des Vortheils wegen). Die Dichter malen dies zunächſt ins Einzelne aus. Der Lohn erſtreckt ſich bis in die Unterwelt und geht auf die Nachkommen über. Den Ungerechten aber geht es in der Unterwelt ſchlecht und ſie erfahren auch hier alle die Uebel, welche Glaukon für die Gerechten anführt. Freilich ſingen auch die Dichter oft: „Schön zwar iſt die Vernünftigkeit und Gerechtigkeit, aber ſchwer und mühſelig. Ungebundenheit und Ungerechtigkeit dagegen ſeien
364) ſüß und leicht, und nur der Meinung, wie den Geſetzen nach, ſchlecht, auch gewöhnlich das Ungerechte nützlicher als das Gerechte.“ Sie ſcheuen ſich nicht Schlechte und Mächtige öffentlich zu preiſen. Am wunderbarſten ſind die Reden über die Götter und die Tugend, wie die Götter den Guten oft Unglück, den Schlechten dagegen ein glückliches Loos zutheilten, und wie Gaukler und Wahrſager den Reichen vorſagen, daß ſie durch Opfer und Beſprechungen die Götter nach ihrem Willen lenken könnten, ſo daß ſie Jedem nach Verlangen Gutes oder Uebeles ſenden müßten. Dabei berufen ſie ſich auf die Ausſprüche der Dichter, aus welchen das Mühſelige der Tugend und die Lenkbarkeit der Götter hervorgehe. Die
365) Jünglinge, die alle dieſe Reden von früh an hören, werden ſich leicht ſagen, daß ſie durch Gerechtigkeit, ohne den Schein derſelben, nicht glücklich werden, alſo nur nach dieſem trachten. Ihre Handlungen wollen ſie verbergen; ſie ſtiften Verſchwörungen und Parteien zu ihrem Nutzen, und finden Redner, die ſie lehren, ſich überall, in den Volksverſammlungen und vor Gericht, aus der Noth zu helfen. In Hinſicht der Götter, ſo gäbe es keine, oder ſie kümmerten ſich nicht um uns; dann dürften wir uns um ſie auch keine Sorge machen. Gäbe es aber welche, und führten ſie die Aufſicht über uns,

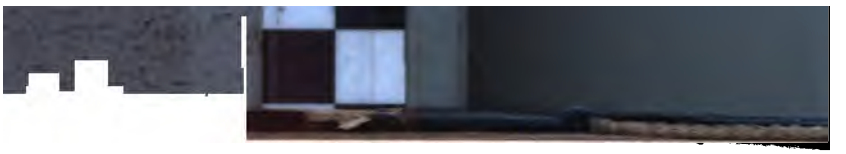
so wissen wir von ihnen doch nur durch die Sage und durch die Dichter, welche deren Verwandtschaften beschreiben und lehren, daß die Götter durch Opferdampf, Gelübde und Geschenke zu überreden und zu lenken sind. Beides muß nun geglaubt werden, oder keines davon. Glaubt man es, so ist
(366) das Beste Unrecht zu thun; dadurch hat man Gewinn und durch diesen kann man sich selbst von den Strafen in der Unterwelt loskaufen. Wie sollte demnach Einer, der durch Geistesgaben, Vermögen, Körperkraft oder Abkunft hervorragt, wohl die Gerechtigkeit verehren wollen? Daher wird (bei solchen Lehren und Ansichten) auch Jeder, wenn er auch das Gesagte völlig zu widerlegen und die Gerechtigkeit überall als das Beste darzuthun vermag, mit den Unrechtthuenden Nachsicht haben und wohl wissen, daß man nur vermöge einer göttlichen Natur, oder der vollkommensten Erkenntniß vom Unrechtthun abgehalten wird. Von den Andern ist keiner aus gutem Willen gerecht, sondern aus irgend einer Art von Schwäche. Daran ist aber Schuld, daß alle Lobredner der Gerechtigkeit sie nur der Meinung, der Ehre und des Vortheils wegen, angepriesen haben. Niemand hat aber noch bisher, weder die Ungerechtigkeit, noch die Gerechtigkeit, rein und an und für sich in Hinsicht ihrer Wirkung (Kraft, δυναμει) auf die Seele, welcher sie innewohnen, — auch wenn weder Menschen noch Götter sie gewahr würden, — darge-
(367) stellt und zwar die Ungerechtigkeit als das größte Uebel, die Gerechtigkeit als das höchste Gut. Von Jugend an muß man darüber belehrt und davon überzeugt werden. Sok. soll nun diese richtige Belehrung ertheilen.
(368) Nach einigem Sträuben entschließt sich Sokrates, ihnen den Willen zu thun. Aber wie wenn Einer, der mit schwachen Augen kleine Buchstaben nicht wohl lesen kann, dieselben wo anders größer erblickte, und sie dort dann gelesen hätte, nun auch die Kleinen leicht lesen könnte: so will er es auch mit der Gerechtigkeit machen und sie erst in dem Staate, als dem Größern, erkennen, worauf sie dann auch leicht in dem einzelnen Manne, als dem Kleineren, erkannt werden mag.
(369) Wenn man nun die Stadt entstehen sieht, so auch die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit ihr.

Zweiter, positiv-dialektischer Theil; die Staatslehre. I. Entstehung der Stadt; die Gewerbtreibenden und die Krieger.

Ein Staat (Verein) entsteht doch, weil jeder Einzelne sich nicht genügt, sondern der Andern bedarf. Das Bedürfniß gründet ihn also; und dies ist verschiedener Art: Nahrung, Wohnung, Kleidung u. s. w. Das Bessere ist wenn jeder für eins dieser Bedürfnisse, für sich und Andere, sorgt; für andere Arten aber von den Andern im Austausch für ihn gesorgt wird; nicht aber darf jeder allein alle Bedürfnisse be-
370) friedigen wollen. Denn zunächst hat Jeder für etwas besondere Anlage, sodann wird durch stete Uebung eine Sache auch nur recht gut gemacht; endlich muß Jedes zur rechten Zeit (nicht durch Anderes gehindert) und allen Ernstes, nicht beiläufig, vollbracht werden. Also wird Jegliches reichlicher, schöner und leichter zu Stande gebracht werden, wenn Einer ihm allein obliegt. Dieser Bedürfnisse giebt es aber auch eine sehr große Zahl und nicht Alles bietet eine Stadt dar.
371) Es wird also das Fehlende aus andern Städten geholt und ihnen auch wieder etwas zugeführt werden müssen, d. i. auch Handelsleute werden nöthig und für jedes Fach also auch mehrere Menschen; (Theilung der Arbeit). Ebenfalls werden die in einer Stadt durch Kauf sich die verschiedenen Bedürfnisse verschaffen, was einen Markt und eine Münze erfordert. Da werden sich auch bald die Krämer einfinden, um den Verkauf zu vermitteln, damit nicht Jeder viele Zeit damit verliere, seine eigene Waare feil zu bieten. Ferner treten noch die Tagelöhner hinzu.

Wo ist nun aber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an-
372) zutreffen? Und mit welchen von diesen sind sie zugleich entstanden? Zunächst in dem gegenseitigen Verkehr. Erst wird eine Stadt beschrieben, die einfach in ihren Bedürfnissen, genügsam und zufrieden ist, was als das gesunde, natürliche und rechte Leben erscheint. (Das falsche Natürlichkeits- und Unschuldsprinzip aus Furcht vor dem Gegensatz der Verkünstelung und Sündhaftigkeit in falscher Entwickelung, hervorge-
373) gangen.) Dann aber entstehen auch üppige Städte, wo viel Hausgeräth, Salben, Räucherwerk, Buhlerinnen u. dergl. noch hinzukommen, so wie alle Arten der Künste. Alsdann müssen immer mehr Menschen nöthig werden, um alle die verschiedenen Bedürfnisse zu befriedigen.

Endlich wird auch das Gebiet nicht ausreichen (oder vielmehr die Habsucht dazu treiben,) und man wird Andern des
374) ihrigen berauben wollen, wo dann der Krieg entsteht. Dieser würde dann wieder viele Menschen erfordern, die eigens für



ihn bestimmt wären. Denn da vorher sich ergeben hat, daß jedes Gewerbe, wie z. B. das der Schuhmacher, am besten von denen betrieben wird, die sich damit allein abgeben, so ist das Kriegsgewerbe gewiß nicht minder kunstmäßig und fordert dann ausschließliche Beschäftigung damit, sowie besonders geeignete Naturen.

II. Von den Kriegern oder Wächtern. 1) ihre Natur und ihre Bildung durch die Musik: in Erzählungen (über falsche Vorstellungen von den Göttern und alle Art des Aberglaubens und über die Dichter, sofern sie Schädliches lehren, wie auch von der falschen Art der Darstellung ihrer Werke); und durch die Musik im eigentlichen Sinne.

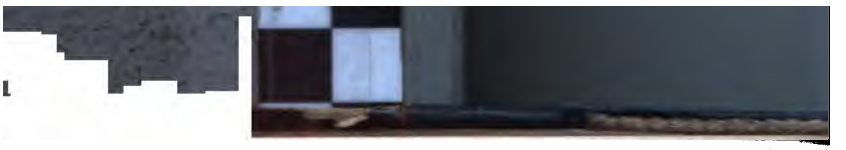
(375) Dieses nun sind die Wehrmänner oder Wächter (φυλακες), welche näher zu betrachten wären. Diese müssen stark von Körper und mannhaft und muthig an Geist, unter einander und gegen die Mitbürger sanft, und nur gegen den Feind hart sein. Aber zugleich sanft und auch wieder muthig (θυμοειδης, zornig, eifrig) könnte man wohl nicht in Eins verbunden glauben; und doch findet man das in den Thieren, welche den Wehrmännern zunächst zu vergleichen sind, in den Hunden, vereinigt. Auch philosophisch sollen diese Krieger sein; denn schon die Hunde zeigen eine solche Natur,
(376) indem sie das Bekannte und Fremde unterscheiden. Wie aber die Krieger zu erziehen und zu bilden sind, das erscheint bei dieser Untersuchung besonders wichtig.

Durch Gymnastik und Musik wird die Bildung bewirkt, und zwar ist mit der Musik zu beginnen. Zu der im eigentlichen Sinne gehören dann auch die Reden, wahre und
(377) unwahre, (Geschichte und Dichtung). In den letztern, den Mährchen (μυθοι), den unwahren, ist aber auch Wahres enthalten, und dieser bedient man sich als (geistiger) Gymnastik für die Kinder. Der Anfang ist aber überall, und zumal bei so zarten Wesen, das Wichtigste, denn hiedurch wird die Grundlage gemacht. Daher denn auch besonders darauf zu sehen ist, welcher Art die Mährchen und Sagen sind, damit die Kinder nichts empfangen, was dem entgegen wäre, wozu sie später werden sollen. Die bisher ihnen erzählten sind aber meist zu verwerfen; zunächst schon die größern, wie Hesiodus, Homer und andere Dichter sie von den Göttern und Heroen
(378) erzählen. Es ist theils unwahr, was z. B. von Uranus und Kronos erzählt wird, wie dieser etwa Rache übt; und wäre

es auch wahr, so dürfte es gar nicht, oder doch nicht so offen alles unvernünftigen Kindern vorgetragen werden. Wenn diese ihre Väter für erfahrenes Unrecht straften, so thäten sie nichts Schlimmeres, als was sie von den höchsten Göttern gehört hätten. So darf ihnen auch nicht von den Feindschaften und Kriegen der Götter erzählt werden. Wäre hierunter auch ein verborgener Sinn versteckt, diesen vermag aber die Jugend nicht zu fassen. Was in frühen Jahren in die Seele aufgenommen wird, pflegt später schwer wieder verwischt zu werden. Also nur was auf die Tugend geht, werde den Kin-
(379) dern erzählt. Wie nun Gott seinem Wesen nach ist, so werde er auch dargestellt, nämlich gut. Das Gute kann aber nie Ursache des Bösen, sondern nur des Guten sein. Das Böse aber, dessen viel mehr unter den Menschen ist als des Guten, muß man auf eine andere Ursache als auf Gott zurückführen. Daher ist nichts unsinniger, als wenn die Dichter singen,*) daß zwei Fässer an der Schwelle Kronions stehen, aus deren einem er das Gute, aus dem andern das Böse
(380) spendete, so wie anderes der Art. Wenn aber die Leiden der Pelopiden und Anderer erzählt werden sollen, so muß die Erzählung zeigen, wie das, was der Gott gethan, immer nur gerecht und gut war und jene auch immer aus der Strafe Nutzen ziehen konnten. Das also wäre ein Gesetz in Bezug auf die Götter, daß nur geredet und gedichtet werden darf, daß Gott nicht an allem, sondern nur am Guten schuld ist. — Ferner ist Gott auch kein Zauberer, der uns bald mit dieser und bald mit jener Gestalt überrascht, indem er entweder selbst sie wirklich annimmt, oder uns nur durch eine solche täuscht. Er ist vielmehr durchaus einfach (d. i. nicht wie das Irdische zusammengesetzt und veränderlich, vergänglich, sondern stets dasselbe bleibend, wie sonst vom Geistigen, Seienden, der Idee gesagt wird); am wenigsten verändert er seine Gestalt.**) Denn wollte er aus seiner Gestalt herausgehn, so müßte er durch sich selbst, oder durch Anderes verwandelt werden. Da
(381) Gott und das Göttliche das Höchste und Vollkommenste ist, so kann nicht Anderes ihn verändern; sich selbst wird er aber nicht verwandeln, da er im Besitz aller Schönheit und Tu-

*) Ilias XXIV. 427.

**) Daß die Götter überhaupt sinnliche Gestalten hätten, wird Phädr. 246. geläugnet.



gend ist, denn so könnte er sich nur in das Schlechtere verändern und Niemand wird sich schlechter machen, als er ist. Die Erzählungen, welche von Verwandlungen der Götter handeln, sind also zu verwerfen. (Allerdings, aber wohl noch aus andern Gründen). Eben so wenig werden sie uns auch durch bloßen Schein, oder Täuschung hintergehn, indem sie sich nicht wirklich verwandelten, sondern uns dergleichen nur so erschei-
(382) nen ließen. Denn ein Gott wird doch nicht lügen, indem er uns, durch Wort oder That, ein leeres Schattenbild hinstellte, da die wahre Lüge alle Götter und Menschen hassen. Diese besteht nämlich darin, daß man über das Wesentlichste, über das was ist, die Seele täuscht. Die eigentliche Unwahrheit aber ist die Unwissenheit in der Seele des Getäuschten zu nennen (das sokratische eingebildete oder Schein-Wissen). Die Unwahrheit aber, welche (wahrhaft) nützt, verdient den Haß nicht. Das ist nämlich die gegen Feinde, (doch wohl unter Beschränkung,), gegen Wahnsinnige oder sonst Unvernünftige, wie auch in Dichtungen, die erlaubt sind, wenn wir nicht wissen, wie alte Begebenheiten sich wirklich verhalten haben, (wie vorher S. 377. Dichtung überhaupt Unwahres genannt wurde). In diesen Beziehungen können die Götter nicht lügen, denn sie wissen wie sich alle Begebenheiten wirklich verhalten haben; vor ihren Feinden brauchen sie sich nicht zu fürchten, (denn unter einander haben sie keinen Krieg, nach S. 378); und Wahnsinnige und Unvernünftige sind ihnen nicht lieb. Also ist der Gott einfach, wahr und täuscht in keiner Weise, noch sendet er Zeichen im Wachen oder im Schlaf, und das sei das
(383) zweite Gesetz, was fordert, daß auch in dieser Hinsicht von den Göttern nur das Richtige gesagt werde.

(Drittes Buch.)

(386) Sodann wird in Hinsicht der Tapferkeit nöthig sein, daß die Krieger keine Furcht vor dem Tode haben; und würde das möglich sein, wenn man ihnen erzählt, daß es eine Unterwelt giebt, und zugleich, daß diese furchtbar ist. Solches vom Hades ist an sich unwahr und auch denen, die tapfer sein sollen, nicht zuträglich. Alle die Dichtungen der Art, bei Homer und Andern, sind also zu verwerfen. Auch das Wehklagen um berühmte Männer ist abzuschaffen. Ein rechtschaffener Mann wird, für einen Freund zu sterben, für nichts Schreckliches halten; also ist über einen solchen, als wäre ihm

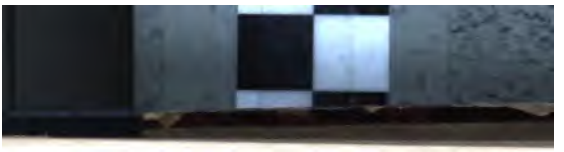
was Schreckliches begegnet, nicht zu jammern. Ein solcher genügt sich selbst auch am meisten, um (wahrhaft) gut zu leben; am wenigsten wird er also auch über den Verlust von Söhnen, Brüdern und Vermögen jammern, sondern es mit
(388) Gleichmuth ertragen. Die Klagen bleiben also für die schwächern Weiber und für die Männer, die nichts taugen, damit diejenigen sich ihrer schämen, welche zum Schutz des Landes erzogen werden. Ferner bitten wir also den Homer und die andern Dichter ihre Helden nicht so unbändig in solchen Fällen darzustellen und am wenigsten die Götter über den Verlust derer, die ihnen theuer sind. Eben so wenig darf man
(389) es dem Homer durchgehn lassen, wenn die Götter bei ihm in unermeßliches Lachen verfallen. — Auch die Wahrheit muß jeder in der Stadt sagen. Nur die Leiter derselben dürfen nützliche Unwahrheiten sagen, wie die Aerzte allein Arzeneien verordnen dürfen; andere aber nicht. (Vorher S. 382 jedoch gestattete er dies den Dichtern; hier aber meint er nur Unwahrheiten in Bezug auf Staatsangelegenheiten).

Ferner bedarf die Jugend der Vernünftigkeit (σωφροσυνης, hier zunächst Selbstbeherrschung). Diese besteht für die Menge vorzüglich darin, daß sie den Herrschenden gehorcht und sich in allen ihren Lüsten und Begierden selbst beherrscht. Schön reden die Dichter also, wenn sie zum Gehorsam ermahnen, nicht schön aber, wenn sie Untergebene in
(390) Schmähungen gegen ihre Obern sich ergießen lassen. Solches mag wohl den Jünglingen Vergnügen machen, aber zur Vernünftigkeit ist es ihnen nicht dienlich. Auch ist das nicht schön, wenn bei ihnen weise Männer Tische voll Speise und Trank als selige Wonne preisen, oder wenn die Götter sich von der Liebe überwältigt zeigen. Nur Beispiele der Festigkeit sollen sie aufstellen.

Nicht dürfen die Wehrmänner bestechlich oder geldgierig werden. Daher denn auch die Dichter Unrecht thun zu singen: „die Götter gewinnt Geschenk, auch mächtige Herrscher;" oder, daß der Erzieher dem Achill räth, den Achäern für Geld beizustehn, oder daß Achill den Leichnam
(391) des Hector für Geld herausgegeben habe. Auch ist es nicht fromm von dem Achill dies zum Apoll oder Aehnliches zu sagen: „Grausamster der Götter, ich rächte mich gern, wenn ich der Stärke genug hätte;" oder das Schleifen des Hector, oder das Schlachten der Gefangenen am Grabe des Patroklus. Dadurch würden den Götterſöhnen entgegengesetzte Krankheiten

angedichtet: Niederträchtigkeiten und Habsucht, und zugleich Uebermuth gegen Götter und Menschen. Nicht auch ist den Dichtern zu glauben, wenn sie von den Heroen frevelhaften Raub oder andere Verbrechen erzählen. — Wenn die Jugend von den Göttern allerlei Schlechtes hört, so wird sie dies bei sich für völlig erlaubt halten.

(392) Auch über die Menschen sprechen die Redner und Dichter gar verkehrt, wenn sie sagen, daß viele Ungerechte glücklich, und viele Gerechte elend sind und daß Unrechtthun Vortheil bringt. Daß aber so nicht geredet werden darf, wird feststehn, wenn erst aufgefunden worden ist, was eigentlich die Gerechtigkeit ist. Von den Reden selbst (ihrem Inhalte) werde also hier nicht weiter gehandelt, aber noch vom Vortrage. Die (393) Erzähler und Dichter berichten nun entweder einfach die Ereignisse, oder sie führen die Personen selbstredend ein. Im letzten Falle bilden sie den Redenden möglichst nach, und so läßt sich sagen: sie stellen ihn dar. Wenn alle Erzählung (394) weggelassen und alles durch die Personen der Handlung selbst dargestellt wird, so erhält man die Tragödie und Komödie. In andern Fällen, besonders in den Dithyramben, dagegen berichtet der Dichter selbst alles und in der epischen Dichtkunst ist beides gemischt. Ob die rein darstellende Kunst im Staate zugelassen werden solle, bleibt hier noch unentschieden; aber ob die Krieger selbst sie ausüben dürfen, ist zunächst die Frage. Darauf hingesehn, daß Jeder nur die eine, ihm an- (395) gemessene Verrichtung gut besorgen könne und nicht vielerlei, würde es ihnen zu wehren sein; kann doch nicht Einer zwei verwandte Arten der Darstellung, wie die Tragödie und Komödie gut übernehmen; (anders im Gastmahl S. 223; aber die Andern waren schlaftrunken). Wenn sie aber ja etwas darstellten, so wären das tapfere, fromme, überhaupt treffliche Männer; ja nichts Schlechtes, damit sie durch die Nachahmung nicht dies wirklich selbst annähmen. Denn gar leicht geht die Nachahmung, besonders in der Jugend, in Gewöhnung und in die eigene Natur selbst über, betreffe dies nun den Leib, oder Töne, oder den Verstand. Sie werden also weder Weiber, noch Knechte, noch schlechte Männer dar- (396) stellen dürfen; auch nicht Wahnsinnige. Kennen muß man zwar wahnsinnige und schlechte Männer und Frauen, dichten aber und darstellen nichts von ihnen. (Die Dichtung lehrt sie ja aber auch kennen und kann bestimmter das Nachtheilige davon zeigen, als es meist in der Wirklichkeit erblickt wird.)



Aber auch Handarbeiter und Thiere werden ſie nicht nachahmen dürfen. In der Erzählung wird alſo der Verſtändige nur den trefflichen Mann darzuſtellen ſuchen; es würde ihn verletzen das bei Unwürdigen zu thun und ihm läſtig fallen, ſich in ſolche Form zu zwängen.

(397) Auch wird die eine Weiſe der Erzählung beim Geſange nur gleichmäßige Harmonie (Melodie) und Rhythmus fordern, die andere aber wird überall viele Mannigfaltigkeit und Abwechſelung bedingen. In der Stadt dürfte wohl nur der Nachahmer der Tugendhaften und der einfachen, gleichmäßigen Geſangsweiſe zugelaſſen werden. Die andern werden freilich der Menge beſſer gefallen; aber da Jeder nur einen Gegenſtand in unſerer Stadt ſoll betreiben dürfen, ſo würde

(398) ein ſo vielgeſtalter Darſteller des Mannigfaltigen zwar zu bewundern, aber nicht zuzulaſſen ſein.

Aber in Hinſicht der Art des Geſanges und der Melodie wird auch noch Näheres zu beſtimmen ſein. Der Geſang beſteht aus dreierlei: den Worten, der Harmonie (Melodie) und dem Rhythmus (tactmäßige Bewegung). Die beiden letzten müſſen aber den Worten entſprechen und da wir Wehklagen und Jammern nicht dulden, ſo auch nicht dergleichen Melodien, wie die gemiſchte lydiſche und hochlydiſche, ſammt der joniſchen. Es bleiben dann

(399) nur die doriſche und phrygiſche übrig. Jene, die gewaltigere, iſt im Unglück und für alle kriegeriſche Zuſtände angemeſſen; dieſe, eine friedlichere, beſonnene, für ruhige Thätigkeit geeignet, paßt für Gebete zu den Göttern, wie zu Belehrungen und Ermahnungen der Menſchen. Folglich werden auch vielſeitige und auf alle Melodien eingerichtete Inſtrumente entbehrlich ſein, alſo die Harfe (τριγωνον) und Pektis (mit 20 Saiten), wie auch die Flöte, welche das Vieltönigſte iſt. Es bleibt alſo nur die Lyra (die ſiebenſaitige) und die Cither (mit wenigeren Saiten), für die Stadt, und die Syrinx (Rohrpfeife) für die Hirten auf dem Lande. In Betreff des

(400) Rhythmus, ſo muß es ſich auch auf ähnliche Art verhalten, (worüber hier dann Mehres noch angedeutet, aber nicht ausführlich entwickelt wird.) Weiter muß aber auch alles Andere jener Richtung des Gemüthes entſprechen, wie Malerei, Weberei u. ſ. w. als anſtändig, vernünftig und gut; kurz,

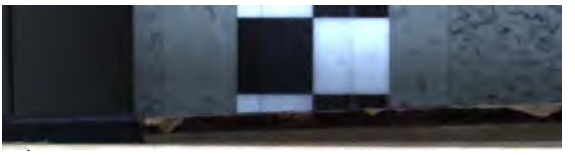
(401) alles was die Wehrmänner umgiebt, muß ſchön und gut ſein, damit das eine ſolche Wirkung auf ſie hervorbringt, wie eine milde und heilſame Luft auf die Geſundheit.

In der Erziehung beruht alſo das Wichtigſte auf der Muſik, weil Rhythmus und Melodie ſo tief in die Seele dringen und Jeder durch ſie für das Schöne in den andern Künſten
(402) und in den Reden wohl vorbereitet wird. Es kann aber Keiner eher Muſiker werden, als bis er — gleich dem, welcher leſen will, die Buchſtaben erſt kennen, und wo und wie ſie auch vorkommen wiedererkennen muß — die Begriffe (εἴδη) der Vernünftigkeit (Sophroſyne) und Tapferkeit, des Edelſinns und der Großmuth und die dieſen verwandten (die andern Tugenden), ſo wie deren Gegentheil überall, wo ſie vorkommen, wieder erkennt und nichts davon gering achtet. Könnte man dieſe in ihrer Harmonie in einer Seele ſchauen, ſo wäre das der ſchönſte Anblick. Das Schönſte iſt auch das Liebenswürdigſte, und die Menſchen, welche ſo beſchaffen ſind, würde der Muſikaliſche lieben; wem dieſe Harmonie der Seele fehlte, den aber nicht; deſſen Körper aber nicht ſo harmoniſch (ſchön) wäre, den ſchon eher. Nun haben aber die
(403) Vernünftigkeit und die übrigen Tugenden eine Gemeinſchaft mit übermäßiger Luſt, Schamloſigkeit und dergl.; nirgends aber finden ſich dieſe mehr, als in der Sinnesliebe. Daher darf dieſe ſich auch nicht in jene edele Liebe (zum Schönen und Guten) miſchen, und daher wird in unſerer Stadt jeder Liebhaber nur die edle Liebe zu dem Geliebten (den Knaben oder Jüngling) zeigen dürfen; wenn er aber etwas von der andern einmiſcht, ſo wird er den Vorwurf des Unmuſikaliſchen und Gemeinen erfahren. So endet alſo das Muſikaliſche mit der Liebe zum Schönen.*)

2) Bildung durch die Gymnaſtik, die in Verbindung mit der Ernährung ſteht, ſo wie ſie auch einfach und der Muſik

---

*) Die vielbeſprochene „platoniſche Liebe" wird häufig falſch verſtanden, indem ſie auf die Liebe zwiſchen den zwei Geſchlechtern angewandt wird. Davon iſt weder hier noch ſonſt wo die Rede, ſondern hier bezieht es ſich, wie öfters, nur auf die unnatürliche Knabenliebe, die von Vielen, und in manchen Staaten, geübt und ſelbſt gelobt wurde (Gaſtmahl S. 181 fl.). Reine edlere, oder höhere Liebe iſt allgemein die zum Wahren, Guten, Schönen und bezieht ſich auf Sinnliches — Formen, Körper — wie auf Geiſtiges — auf die Seelen und die Gedanken — ohne leiblichen Genuß. In Beziehung auf die Frauen, wird nur von ſinnlicher Liebe geredet.



wesentlich ähnlich sein muß. (Von den Krankheiten.) Verhältniß von Musik und Gymnastik.

Dann ist die Jugend auch von früh an durch die Gymnastik zu bilden. Da aber ein brauchbarer Leib nicht die Seele durch seine Trefflichkeit gut macht, sondern umgekehrt die Seele bestmöglichst den Leib ausbildet, so ist es der Seele zu überlassen, alles für den Leib festzustellen. Die Trunkenheit wird sich also ganz besonders für einen Wächter nicht ziemen, da er durch sie der Besonnenheit beraubt wird, und in Hinsicht der Speisen, so werden sie es nicht den Athleten gleich thun dürfen, die zwar zu schweren Kämpfen bestimmt,
(404) aber sonst dem Schlafe sehr ergeben sind und gleich erkranken, wenn sie von der gewohnten Lebensweise abweichen. Unsere Krieger werden aber wachsam wie die Hunde sein, scharf sehen und hören müssen und im Felde die größte Ungleichheit in Speisen und Getränken zu ertragen haben; daher ihr Körper sehr abgehärtet sein muß. So wird denn auch die Gymnastik der Musik verwandt sein müssen, nämlich einfach und schlicht. Wie die Helden bei Homer, so haben sie zu leben. Nicht Fische und gekochtes Fleisch, sondern nur geröstetes — da man dazu nur des Feuers und nicht besonderer Gefäße bedarf — genossen jene; keiner Art der Würze weiter bedienten sie sich. Wer Leibesstärke gewinnen will, wird sich von dergleichen enthalten. Syracusische Tische, sikelische Mannigfaltigkeit, korinthische Mädchen und attisches Backwerk sind nicht für solche. Diese Lebensweise läßt sich gut mit der Musik vergleichen. In dieser erzeugt die künstliche, zusammengesetzte Ausgelassenheit, in jener Krankheit; die Einfachheit in der Musik, Gesundheit der Seele (was eben Sophrosyne bedeutet) und die der Gymnastik Gesundheit des Leibes. Wenn aber Ausgelassenheit und Krankheit in der Stadt über-
(405) hand nehmen, so werden auch Gerichtshöfe und Krankenhäuser in Menge sich aufthun und die Rechtskundigen und Aerzte sich wichtig machen. Das ist aber doch ein übles Zeichen für eine Stadt, wenn nicht bloß die Gemeinen, sondern auch die, welche höher gebildet sein wollen, vorzüglich der Aerzte und Richter bedürfen. Denn es ist doch schmählich, wenn man gleichsam von Gebietern das Recht herzuholen genöthigt ist, aus Mangel des eigenen Urtheils (es nicht in sich trägt); und noch schmählicher ist es, wenn Einer einen großen Theil seines Lebens in den Gerichtshöfen zubringt, sich für einen Meister im Unrechtthun ansieht und alle möglichen Schliche

und Windungen aufſucht, um überall durchzukommen und der Strafe zu entgehn. Viel ſchöner iſt es, nie des Richters zu bedürfen. Nicht weniger ſchmählich iſt es, wenn man der Heilkunſt, nicht ſowohl bei Wunden und bei Krankheiten, welche die Jahreszeiten herbeiführen, bedarf, als vielmehr bei ſolchen, welche die Trägheit und ſchlechte Lebensweiſe herbeiführen, und die uns wie einen Pfuhl mit Flüſſen und Dünſten anfüllen, von welchen dann auch die Krankheiten den Namen erhalten, ſodaß jetzt neue und unerhörte Namen für dieſelben da ſind, die den Söhnen des Asklepios vor Troja noch un-
(406) bekannt waren. Herodikos, der ein Meiſter in Leibesübungen war, hat dieſe in die Heilkunde eingemiſcht. Er litt an einer tödtlichen Krankheit und verlängerte ſein Sterben, indem er immer an ſich kurirend an einer beſtimmten Lebensweiſe (Diät) ängſtlich feſthielt. Asklepios kannte gewiß dieſe Art der Heilkunſt, aber er wollte ſie nicht lehren, denn er wußte, daß Jeder im Staat ſein beſtimmtes Geſchäft beſorgen müſſe und nicht Zeit habe ſein Lebelang krank zu ſein. Bei gemeinen Arbeitern leuchtet das ein, aber bei den Reichen wird man es nicht ſo gewahr. Wenn ein Zimmermann erkrankt und nicht ſchnell geheilt wird, ſo ſtirbt er lieber, als daß er durch langwierige Pflege von ſeiner Arbeit zurückgehalten werde.
(407) Der Reiche aber, meint man, hat kein ſolches Geſchäft, dem er obliegen müſſe. Aber dieſer ſoll die Tugend üben, und da iſt eine beſtändige Krankheitspflege auch hinderlich, ſowohl im Kriege, wie zu Hauſe und zum Lernen und Nachdenken. Solchen nun hat Asklepios kein langes und ſchlechtes Leben erhalten wollen, weder ihnen ſelbſt noch der Stadt nützlich, wie denn auch von ſolchen keine beſſeren Nachkommen zu er-
(408) warten ſind.

(Auf eine Einwendung und Frage in Hinſicht der Aerzte, folgt eine Epiſode über dieſe und die Richter, wie ſie ihre Kenntniſſe erwerben und ſein ſollen. Jenes durch lange Beobachtung an Andern, aber ſelbſt ſollen ſie gut ſein. Wahre Weisheit gewinnt man nur in Verbindung mit der Tugend. Beide zuſammen haben für Leib und Seele zu ſorgen: die Aerzte für den Leib der Gutgearteten, die es aber nicht ſind, ſollen ſie ſterben laſſen; die Richter aber die
(410) bösartigen und unheilbaren Seelen ſelbſt umbringen.)

Sok. kommt nun auf die Leibesübungen zurück. Sie werden mehr dazu angeſtellt den natürlichen Muth zu haben, als um eine große Kraft zu gewinnen, wie die Athleten ſie erſtre-

ben. Denn eigentlich soll nicht durch die Musik die Seele und durch die Gymnastik der Leib gebildet werden, sondern beides soll sich meistentheils auf die Seele beziehen. Die sich ausschließlich mit der Gymnastik beschäftigen, werden wild und hart; und die nur mit Musik, zahm und weichlich. — Das Wilde erzeugt den natürlichen Muth und wird, richtig gebildet, zur Tapferkeit,*) aber übertrieben, zur Härte, und fällt lästig. Das Zahme hat aber die philosophische Natur an sich; zuviel ihm nachgelassen, wird es weichlicher, als recht ist; richtig gebildet jedoch wirklich mild und wohlgeordnet (κοσμος). Unsere Krieger sollen nun doch beide Naturen an sich haben, (S. 375.), also müssen diese wohl miteinander verbunnden werden und solche in Harmonie gebrachte Seelen sind zugleich vernünftig (σωφρων, sittlich)
(411) und tapfer. Wer sich der schlechten Musik ganz hingiebt, wird bald seinen angeborenen Muth noch verlieren. Wer aber bloß der Gymnastik obliegt, und die Musik und Philosophie völlig bei Seite läßt, der wird wohl muthiger, aber seine Seele wird auch ganz schwach, taub und blind werden, er wird ein Redefeind und ganz Musenloser, in thierische Wild-
(412) heit versinken, ohne alles Geschick und ohne Anmuth sich bewegend. Beide werden in unserer Stadt also wohl gemischt werden müssen, und vorzüglich wird es eines Aufsehers dafür bedürfen, wenn ihre Verfassung erhalten werden soll. — Von den Tänzen, Hetzen, Jagden, Wettkämpfen zu Fuß und zu Pferde, ist nichts Besonderes zu sagen; sie haben nur mit dem Vorigen überein zu stimmen.

3) Aus diesen Wächtern werden die Herrscher ausgewählt; wodurch die Wächter in die Herrscher (Regierer) und die Krieger zerfallen und das Volk in die Ackerbauer und Gewerbetreibenden, (zusammen vier Klassen,) in welche Alle nach ihrer Anlage und Entwickelung zu vertheilen sind.

Dann ist zu betrachten, welche unter diesen Wählern zu gebieten haben. Zunächst sind es die ältern, und die jüngeren müssen gehorchen. Sodann müssen aber auch die Befehlshaber die besten sein. Es sind also die Wächter zu

*) Ueber diese handelt das Gespräch Laches.

beobachten und die aufmerksamsten, um das Wohl der Stadt
(413) besorgtesten auszuwählen. Künstlich sind sie auch zu prüfen, ob sie an dem Rechten stets festhalten. So kann man einer erworbenen richtigen Meinung (Gesinnung, Wille) durch Ueberredung und durch Vergessenheit wieder beraubt werden; deshalb übertrage man ihnen Geschäfte von Kindheit an und stelle sie in dieser Hinsicht auf die Probe. Bestehen sie diese, so notire man sie: wo nicht, so streiche man sie aus, (auf der Liste derer, die zu Befehlshabern sich eignen). Ferner kann man, vom Schmerz oder Wehe überwältigt, von dem Rechten ablassen; auch darin prüfe man sie. Endlich kann man bezaubert, d. i. durch Lust verlockt, oder durch Furcht geschreckt werden; nicht minder versuche man sie darin. Wer
(414) sich nun überall, als Knabe, Jüngling und Mann, als der Untadelichste bewährt hat, der werde zum Herrscher und Hüter der Stadt bestellt und Ehre ihm zuerkannt im Leben, wie auch nach dem Tode, durch glänzende Bestattung und durch Denkmäler. Diese Herrscher und Hüter (ἄρχοντες και φυλακες) werden hindern, daß die Feinde von außen der Stadt Schaden thun, und die Freunde von innen nichts Schlimmes unternehmen. Die Jünglinge (Krieger) aber, die vorher auch Wächter (φυλακες) genannt wurden, sind besser nur als die Gehülfen jener Herrscher zu bezeichnen.

Aber Sok. möchte auch die Stadt und die Wächter von Folgendem überzeugen, fürchtet jedoch damit nicht glücklich zu sein. Sie sollen nämlich glauben, diese eben beschriebene Erziehung sei ihnen nur so im Traum vorgekommen, sie wären aber in der That unter der Erde gewesen und dort so gebildet und auferzogen worden. So nun vollendet habe die Erde, als ihre Mutter, sie heraufgesendet, und nun wäre ihre Verpflichtung für diese, ihre Mutter und Erzieherin, jeder-
(415) weise zu sorgen. Alle in der Stadt sind zwar Brüder, aber der bildende Gott hat denen, die geschickt zum Herrschen sind Gold beigemischt; ihren Gehülfen Silber, den Ackerbauern und Handarbeitern Eisen und Erz. Meist möchte jede Art auch wohl sich Aehnliche erzeugen, aber leicht möchte auch aus dem Golde ein silberner Sprößling hervorgehen, und umgekehrt. Da habe denn der Gott den Herrschern ganz besonders anempfohlen, daß wenn sie bemerkten, daß einer, selbst ihrer eigenen Nachkommen, von Natur erz- oder eisenhaltig wäre, sie mit diesem keine Nachsicht hätten, sondern ihm seine Stelle unter den Ackerbauern oder Handarbeitern anwiesen,

dagegen, wenn ein Sohn von diesen Gold oder Silber in seiner Natur offenbarte, so sei er zu der ihm gebührenden Würde zu erheben. (Also erhalten wir vier Klassen der Bürger nach der Fähigkeit, aber auch nach der Bestimmung der Herrscher, geordnet.)

4) Wohnung und Unterhaltung der Krieger; sie müssen ohne eigenes Vermögen sein. (Kein Stand ist zu bevorzugen; über Armuth und Reichthum, so wie deren Folgen.)

Diese Erdensöhne (die Krieger, von denen hier die Rede ist), sind sodann auszurüsten und unter Befehlshaber, aus den Herrschern (*ἡγουμενων των ἀρχοντων*), zu stellen und es ist für sie ein Lager aufzuschlagen, von wo aus sie sowohl die Bewohner der Stadt, welche den Gesetzen nicht gehorchen wollen, im Zaume halten, wie auch die Feinde abwehren können. Innerhalb des Lagerwalles erbaut man so-
16) dann den Kriegern geziemende Wohnungen, d. h. so gute, — wie denn auch ihre übrige Habe eine genugsame sein muß, — daß sie nicht davon, was die Erziehung an ihnen Treffliches bewirkt hat, abgebracht werden mögen, indem sie unzufrieden, gegen die andern Bürger gereizt, Frevel und Gewaltthaten begehen. Es müssen dann ferner diese Wehrmänner womöglich kein eigenes Vermögen besitzen, vielmehr in der gemeinsamen Wohnung auch gemeinsame Vorrathskammern haben, woraus sie von den andern Bürgern, zum Lohne für ihren Schutz, nach gehöriger Ordnung, soviel erhalten, als sie eben bedürfen; weder sollen sie Mangel leiden, noch auch Vorräthe für das nächste Jahr anhäufen. Gold und Silber aber haben sie von den Göttern in der Seele empfangen und bedürfen des irdischen nicht; dadurch würden sie nur verunrei-
17) nigt. Besäßen die Wächter aber eigenes Land, Wohnungen, Geld, so würden sie nicht mehr Wächter, sondern Haus- und Landwirthe; nicht Bundesgenossen, sondern rauhe Gebieter der andern Bürger werden. Sie würden (des Reichthums wegen) hassend und gehaßt, auflauernd und belauert, ihr Leben hinbringen, und die Feinde in der Stadt mehr, als die außerhalb fürchten, so daß sie sich und die Stadt dem Verderben zuführten.

(Viertes Buch.)

20) Adimantos wendet ein, daß diese Wächter sich aber nicht glücklich fühlen würden. Darauf Sokrates: Unser Staat, in

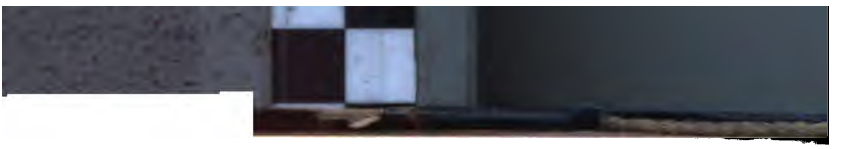
welchem Gerechtigkeit herrſchen ſoll, will auch nicht eben einen Stand beſonders glücklich machen, ſondern das Ganze in'sgeſammt. Dazu gehört, daß Jeder das, was er ſein ſoll, völlig und ganz ſei; Jeder ſeine Stelle im Ganzen vollſtändig ausfüllt. Wenn den Wächtern ſolche Glückſeligkeit würde, wie man ſie ſich gewöhnlich denkt, ſo möchte man eher alles Andere, als Wächter aus ihnen machen. Freilich dürften auch die Ackerleute, Töpfer u. ſ. w. nicht in eine Lage ver-
(421) ſetzt werden, wo ſie ſich den Genüſſen ganz hingäben, und darüber ihre Geſchäfte verſäumten. Auf dieſe kommt es jedoch nicht ſo ſehr an; denn wären etwa auch die Schuhflicker ſchlecht, ſo würde die Stadt doch nicht gefährdet ſein, wohl aber, wenn die Hüter der Geſetze und der Stadt es würden; (freilich nicht durch die Schuhflicker allein käme Gefahr, aber ſie allein würden dann auch nicht ſchlecht ſein.) Es iſt alſo darauf zu ſehn, daß Jeder nur ſein Werk möglichſt trefflich beſorge und wenn das Ganze ſo wohl gedeiht, dann iſt es jedem Stande zu überlaſſen, wie fern er ſeiner Natur nach an der allgemeinen Glückſeligkeit Theil nehme. — Was die Arbeiter ganz ſchlecht machen kann, das iſt auch zu vermeiden: Reichthum und Armuth. Bei jenem werden ſie ihre Arbeit vernachläſſigen, bei dieſem nicht im Stande ſein ſie gut zu machen. Daher haben die Regierenden auf alle Weiſe zu verhindern, daß nicht Reichthum und Armuth in die Stadt einſchleichen, indem jener Aufwand, Trägheit und Neuerungen, dieſe aber außer den Neuerungen noch Nie-
(422) derträchtigkeit und Untauglichkeit mit ſich führt. Gegen eine reiche Stadt, und ſelbſt gegen zwei, wird die unſere den Krieg wohl führen können, wie ein guter Fechter gegen zwei, die nicht Fechter, aber reich und fett ſind; beſonders wenn jener ſich ſtellte, als entwiſchte er, und bekämpfte dann jeden einzeln, ſo wie er ihm nahe käme. Und ſchickte unſere Stadt eine Geſandtſchaft in eine andere, und ließe ſagen: Wir haben keine Schätze, alſo kämpft nicht gegen uns, ſondern mit uns gegen eine, die ſolche beſitzt, ſo wird dies gern angenommen werden. — Adimantos wendet ein, daß wenn aller Reichthum in eine Stadt zuſammenflöſſe, ſo würde endlich dies jeder andern Gefahr bringen. — Mit Unrecht, erwidert Sok., nenne er jene eine Stadt, ſie ſei eigentlich viele Städte. Denn zwei ſind jedenfalls darin: eine der Reichen
(423) und eine der Armen, und in jeder von dieſen wieder gar viele andere. Die Stadt aber, die eine mäßige iſt, und ſo

wie sie eingerichtet ist, bleibt, wird immer die größte sein, wenn sie auch nur 1000 Krieger zählt. Ihre Grenze ist darin gesetzt, daß sie wachsend immer nur eine (innerlich geeint) verbleibt.

5) Ueberhaupt, und besonders bei den Wächtern, sind Erziehung und Unterricht das Wesentlichste im Staate, woraus Gesetzlichkeit, Brüderlichkeit, Gemeinschaft in Allem folgt. Bei solcher Gesinnung werden besondere Gesetze, wie über den Verkehr u. A. überflüssig. — Das Religiöse ist dem delphischen Gotte zu überlassen.

Die Grundlage für Alles aber ist immer Erziehung und Unterricht. Wenn die Wächter nun solche geworden, die das rechte Maß halten, so werden sie in allen Beziehungen sehen, daß man, nach dem Sprüchworte: „Alles möglichst gemeinsam unter Freunden machen müsse," so in
(424) Heirathen, in der Ehe, Kindererzeugung. Eine Verfassung aber, die einen rechten Anfang genommen hat, wird durch gute Erziehung und Unterricht edle Naturen ausbilden, und diese werden wieder bessere Naturen erzeugen und bilden, was so immer weiter geht. Die Vorsteher haben daher darauf zu sehn, daß die gesetzliche Bildung nicht durch Neuerungen in Verfall gerathe, wodurch auch alles Andere dies leiden würde. Schon die Spiele der Kinder müssen gesetzlich sein; denn gewöhnen sie sich an das Gesetzlose, so können aus ihnen
(425) keine gesetzlichen Männer erwachsen. Wenn die Kinder nun schon beim Spiele und durch die Musik Gesetzlichkeit in sich aufgenommen haben, so wird diese sie überall hin begleiten und nicht nöthig werden, darüber besondere Vorschriften zu ertheilen, wie die Jüngern gegen die Aeltern sich zu betragen haben, oder Gesetze in Betreff des Marktes, des Handelsverkehrs u. dergl. Wenn also die vorher erwähnten Grundgesetze gegeben sind, so werden die andern, daraus abgeleiteten
(426) überflüssig. In guten Staaten bedarf man ihrer nicht, denn sie gehen von selbst aus den guten Einrichtungen — jener Bildung, gesetzlichen und brüderlich-freundschaftlichen Gesinnung
(427) der Menschen — hervor; und in schlechten wird durch sie doch nichts ausgerichtet, Betrügereien überall nicht hindernd. (Einer der vielen einseitigen und idealistisch-unpractischen Sätze; vergl. den Staatsm. S. 294 fl.)

Für unsern Staat blieben nur noch die wichtigsten Einrichtungen übrig, in Hinsicht der Tempel, Opfer, Gottesver-



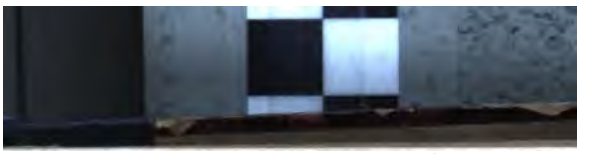
ehrung u. ſ. w. Aber hierüber mag der delphiſche Gott ſelbſt befragt werden, denn die Wächter verſtehen davon nichts. (Alſo das Religiöſe und Kirchliche iſt ganz vom Staate zu trennen. Da Platon ſich in Vielem von dem herrſchenden Glauben abweichend zeigt, ſo wird er dieſe gefahrvolle Klippe hier wohl lieber umgangen ſein, als daß er dem Schickſale Anderer ſich ausſetzen wollte. Von der Frömmigkeit, der innern Religion, wird aber nicht abgeſehn.)

III. Die Gerechtigkeit im Staate, mit den drei Haupttugenden: Weisheit, Tapferkeit und Sittlichkeit verbunden, und daran zu erkennen, daß Jeder das Seinige thue und empfange, woraus die drei Stände: der gewerbtreibende, ſchützende und regierende hervorgehen.

So wäre denn die Stadt gegründet; nun ſoll nach der Gerechtigkeit geſucht werden, wo ſie iſt, und nach der Ungerechtigkeit; dies aber ſo geſchehn: iſt die Stadt richtig angelegt, ſo wird ſie auch vollkommen gut ſein, und dann iſt ſie offenbar auch weiſe und tapfer und vernünftig (σωφρων) und gerecht. Werden die drei erſten Eigenſchaften aufgefunden, ſo wird die letzte, als das allein Uebrige,
(428) auch dadurch erkannt werden.

Zuerſt alſo wird die Weisheit offenbart. Weiſe iſt die Stadt aber zu nennen, da ſie wohlberathen iſt, und dieſes ſetzt wieder die Erkenntniß voraus. Aber nicht die Kenntniß des Baumeiſters, des Landwirths u. ſ. w. wird die ſein, wegen welcher die Stadt weiſe erſcheint, ſondern nur eben durch die wächteriſche in den Herrſchern, die wir vorher (S. 414) die vollkommenen Wächter nannten, eine nur ſehr kleine Zahl im Vergleich mit allen übrigen Volksabtheilungen (alſo eine ſittlich-geiſtige Oligarchie).
(429)

Die Tapferkeit wird ſich ſodann auch zunächſt in dem Theile der Bürger finden, welcher die Stadt vertheidigt. Sie iſt bei dieſen aber die Bewahrung (σωτηρια) der Meinung, welche ſich durch die Erziehung, nach dem Geſetze, in Hinſicht des Furchtbaren und deſſen, was es nicht iſt, in ihnen erzeugt hat. In allen Verhältniſſen, in Schmerz und Freude,
(430) muß ſie ſich gleich erhalten. Die echte Natur und die Erziehung haben dieſe Feſtigkeit verliehen. Die richtige Meinung hierüber aber, die ohne Erziehung entſtanden iſt, die



thierische und sclavische (der natürliche, physische, blinde Muth) ist nicht die gesetzmäßige Tapferkeit und auch anders zu benennen (s. S. 386 fl).

Die Vernünftigkeit (Sophrosyne,*) Sittlichkeit) ist mehr als die Vorige eine gewisse Uebereinstimmung und Harmonie. Nämlich eine Art Regelung (κοσμος, Ordnung) ist sie, eine Mäßigung und Enthaltsamkeit von gewissen Lüsten und Begierden. Der spielende Satz: „daß sie stärker sei als sie selbst," wird dann dahin erklärt, daß die geringere Menge des Guten im Menschen — dem Ich oder Selbst — die
(431) größere des Schlechten besiegt, oder eigentlich das kleinere Gute über das größere Schlechte herrscht. Von der Stadt wird also auch mit vollem Rechte gesagt werden können, daß sie Herr ihrer selbst sei, indem, wenn sie als Ganzes vernünftig ist, das Bessere in ihr das Schlechtere beherrscht. Bei der Mehrzahl aber, bei Weibern, Hausgesinde und dem großen Haufen der sogenannten freien Leute, findet sich die überwiegende Schar der Lüste und unlautern Begierden. Deren aber giebt es nur Wenige, die einfach und mäßig sind und durch Vernunft (νους) und eine richtige Meinung (das Gefühl) geleitet werden. Wenn sich nun dieselbe Meinung bei den Herrschern und den Beherrschten darüber findet, „wer herrschen soll," so ist es nicht, wie bei der Weisheit und Tapferkeit, daß durch Einige, die diese besitzen, die ganze Stadt ihrer (Wirkung) theilhaftig wird, sondern in Allen ist dieselbe gesunde Vernunft (Sophrosyne) und somit ist sie mit der
(432) Harmonie zu vergleichen und also auch Uebereinstimmung der Bessern und Schlechtern darüber, wer herrschen soll.

In Betreff der Gerechtigkeit, so meint Sokrates, daß sie eigentlich lange schon sie erblickt, von ihr gesprochen und
(433) gehört hätten, nur wären sie sich dessen nicht bewußt gewor-

---

*) Unendlich oft kommt dies Wort bei Platon vor. Es bedeutet eigentlich die gesunde Vernunft, aber zunächst in Beziehung auf das sittliche Handeln. Wie er im Guten drei Ideen enthalten findet — Wahrheit, Maß und Schönheit, — so liegt in ihr auch dasselbe, denn sie ist die Kraft, das Gute zu thun. — Aber auch noch die Besonnenheit, der Gegensatz der Betäubung, Begierde, Leidenschaft, des Wahnsinns, schließt sie ein und das allseitige Erwägen der Verhältnisse, sammt der Entsagung und Selbstüberwindung, der Beherrschung, wie es im Gorgias 491 heißt.

den. Nämlich, was von Anfang an festgestellt ward, daß Jeder das thue, wozu er von Natur geeignet ist, und dies allein, sich nicht in Anderes, Fremdes mische. Daß Jeder also das Seinige gebührend thut, wäre Gerechtigkeit. Auch scheint die Gerechtigkeit dasjenige zu sein, was den drei vorher genannten Tugenden das Vermögen ertheilt, da zu sein und sie auch so lange erhält, als sie selbst da ist. (Indem sie jeder derselben das ihr Gebührende zutheilt.) Ferner, wenn die Herrschenden, welche die Rechtssachen zu schlichten haben, vor allem darnach streben, daß durch ihre Entscheidungen Jedem das Seinige werde, so folgen sie darin der Gerechtigkeit.

(434) Dagegen wenn die Gewerbsleute ihre Geschäfte unter einander vertauschen, oder noch viel schlimmer, wenn ein Gewerbsmann, übermüthig geworden durch irgend etwas, in die Klasse der Krieger überginge, oder einer der Krieger, der dessen nicht würdig, in die der Berather und Herrscher aufrückte: das wäre eine verderbliche Einmischerei, ein Frevel gegen die Stadt, und also Ungerechtigkeit, während das Gerechtigkeit ist und die Stadt gerecht macht, wenn Jeder in der erwerbenden, beschützenden und berathenden (herrschenden) Klasse in seiner Sphäre bleibt und das Seinige thut. (Die früher als Ackerbauer und Gewerbtreibende Geschiedenen, werden hier in die Erwerbenden zusammengefaßt und später wird Vielem diese Dreitheilung zum Grunde gelegt.)

IV. Die Gerechtigkeit in den Einzelnen, welche der im Staate gleich ist und von den drei Grundkräften in der Seele, die den drei Ständen entsprechen.

Somit wäre die Gerechtigkeit in dem Größern, im Staate gefunden. Nun kommt es darauf an, ob sie auch in jedem Einzelnen angetroffen werde. Dann wäre, was im Anfange gewünscht worden, erreicht. Wenn sie sich aber hier nicht ebenso findet, so muß sie weiter gesucht und wieder
(435) auf den Staat zurückgegangen werden. Jetzt wird die Erklärung an dem Einzelnen also zu prüfen sein.

Da nun ein gerechter Mann von einem gerechten Staat, in Hinsicht des Begriffs der Gerechtigkeit, nicht verschieden ist, so würden auch bei jenem dieselben drei Tugenden sich vorfinden müssen. Dadurch wird aber eine schwierige Untersuchung über die Seele herbeigeführt, wiefern sie nämlich diese drei Arten in sich haben könne. Doch erscheint es

schon vorher nothwendig, daß sie dieselben enthalten müsse, da die Tugenden ja nicht im Staate sein könnten, wenn sie nicht in dem Einzelnen wären, aus denen der Staat eben besteht. So kann es dann auch nur durch die Einzelnen geschehn, wenn eine in einem Staate vorherrscht, wie das Muthige vorzüglich in Thrazien und Scythien, das
(436) Wißbegierige in Athen, das Erwerbsbegierige in Phönizien und Aegypten.

Zuerst ist die Frage: ob das Verschiedene, wie das Lernen, das Muthigsein, und das Verlangen nach den Genüssen der Ernährung und des Zeugens,*) jedes von etwas Besonderem, oder alle von der ganzen Seele ausgehn. Die Frage zu beantworten muß weiter ausgeholt werden. Offenbar nun ist doch, daß dasselbe, in Beziehung auf eins und dasselbe und in derselben Weise nicht vermag zugleich das Entgegengesetzte zu thun und zu leiden, (der logische Satz des Widerspruchs); so daß, wenn dergleichen vorkäme, gewiß wäre, daß es nicht ein und dasselbe wäre, woran dieses sich zeigte, sondern Verschiedenes. So kann sich nicht dasselbe auf dieselbe Weise zugleich bewegen und stille stehn; wie wenn ein Mensch still stände und etwa den Kopf und die Hände doch bewegte, so würde nicht beides: stillstehn und sich bewegen, zugleich von ihm ausgesagt werden können, sondern nur, daß Einiges an

---

*) Das Psychologische zeigt sich hier, wie sonst auch häufig, am wenigsten glücklich beim Platon behandelt. Um hier eine Uebereinstimmung hervorzubringen, wird folgende gezwungene Zusammenstellung gemacht:

Im Staate sind:		In der Seele sind:
3 Stände:	3 Tugenden.	3 Grundkräfte.
1) Regierende.	— Weisheit.	— Das Denkende.
2) Wehrstand.	— Tapferkeit.	— Das Muthige.
3) Nährstand.	— Sittlichkeit.	— Die Begierden.

Abgesehn davon, daß man dieser Angabe der Grundkräfte der Seele nicht beistimmen möchte, und daß es doch immer die ganze Seele ist, die hier wirksam erscheint, nur in verschiedenen Richtungen hin, so widerspricht auch die dritte Reihe dem früher Festgestellten. Die Sittlichkeit (Sophrosyne) entspringt nicht aus den Begierden; und in dem Nährstande, oder den Erwerbenden, hatte er sie auch am wenigsten erwartet, sondern als besonderes Eigenthum der andern Stände gefordert, so wie sie wesentlich dem Denken auch angehört.

ihm stillstehe und Anderes sich bewegte. So auch beim Kreisel, wenn er auf einer Stelle steht und sich doch bewegt. (Von dem Ganzen nämlich lassen sich beide Gegensätze zugleich aussagen, aber nicht in derselben Hinsicht und nicht von den Theilen. In Hinsicht des Ortes, so bewegt er sich nicht fort, bleibt da, uneigentlich nur „stillstehen" zu nennen; seine Theile aber verändern ihren Ort, im Kreise sich bewegend.) —
(437) Nun ist doch Gewähren und Abschlagen, das Verlangen nach etwas, und das Ablehnen, das Anziehn und Abstoßen, Entgegengesetztes. In der Seele wird bei ihren Bestrebungen alles dies doch vorkommen. Wenn eine Begierde, z. B. Durst, in der Seele ist, so ist dieser doch Verlangen nach Getränk
(438) überhaupt, und nicht nach einem bestimmten Getränke. Wenn es nach einem solchen, oder nach dem Kalten oder Warmen ist, so kommt dies als eine zweite Begierde noch hinzu; (wohl nur als eine nähere Bestimmung des unbestimmt Allgemeinen, nicht eine zweite, ganz andere, sondern nur eine besondere Art.) So ist Erkenntniß überhaupt auch verschieden von einer bestimmten Erkenntniß, wie z. B. des Heilens. Die
(439) dürstende Seele will nun nichts Anderes als trinken; danach strebt sie, und wenn etwas sie davon abzieht, so ist dies etwas Anderes als der Durst. Wenn also die Dürstenden manchmal doch nicht trinken wollen, so muß in ihrer Seele noch etwas Anderes sein, was dem Verlangen nach dem Getränke gebietet. Dies Gebietende kommt doch durch Ueberlegung (Verstand, Einsicht, Denken) und das Antreibende durch die Begierden (ἐπιθυμίαι) ist Krankhaftigkeit. Somit ist dies zweierlei in der Seele und von einander unterschieden: das Denkende und das Gedankenlose, das Begehrende, vermöge dessen sie liebt und hungert und dürstet.*)

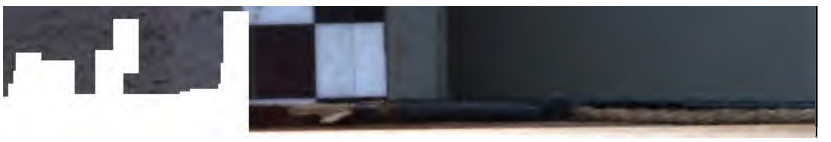
Diese zwei Arten sind also der Seele gewiß innewohnend. Dazu kommt nun noch der Muth (θυμος) als Drittes.

---

*) Jedes Verlangen des Leibes, wie Dürsten und dergl., geht als allgemein und unbestimmt von ihm gedankenlos aus; aber schon bei jedem bestimmten der Art hat die denkende Seele ihren Antheil, und so sind die meisten Begierden, Bestrebungen, vom Denken begleitet und viele gehen auch davon allein aus. Was hier beschränkt auf das Sinnliche gesagt und der Sophrosyne untergelegt wird, ist das, was man sonst Gefühlsvermögen oder dessen Quelle, das Gemüth, nennt, aber ganz andern Umfang und weitere Bestimmungen erhält.

Denn dieser kämpft oft gegen die Begierden (ἐπιθυμιας), wie z. B. Leontias Lust hatte Leichname zu sehen, aber auch zugleich Abscheu davor empfand, bis er, von der Begierde besiegt, sie betrachtete. (Das waren aber Kräfte gleicher Art: Neugier und Widerwillen, Ekel; die stärkere Neugier siegte; das ist kein besonderer Muth.) Wenn aber die Vernunft mit den Begierden im Kampf ist, so schlägt sich der Muth (sollte heißen: „die Tapferkeit," s. S. 430, wo diese vom Muthe unterschieden wird) immer auf die Seite der Ueberlegung (Einsicht) und verbündet sich mit ihr. So wird Jemand, der mit Recht leidet, je edler er ist, desto weniger gegen den erzürnt sein, von dem er das Leid erfährt. Dagegen wenn er glaubt Unrecht zu erleiden, so wird sein zorniger Muth gleich aufbrausen. So stehen den Dreien: dem erwerbenden, schützenden und berathenden Ständen die drei in der Seele
(441) gegenüber, wo das Muthige (θυμοειδης) das ist, was dem Denkenden (λογωτικω) beisteht, wenn es nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist. Daß es aber verschieden ist vom Denkenden, kann man schon bei den Kindern erkennen. Denn kaum geboren, sind sie schon voll Muthes, aber vom Denken scheinen Einige nie Etwas zu erhalten, und die Meisten sehr spät (?). Auch bei den Thieren läßt es sich bemerken und richtig unterscheidet Homer das Denkende von dem gedankenlos Antreibenden im Herzen, wenn er dieses Herz durch Worte (d. i. Gedanken) strafen läßt. (Hier, bei wilder Leidenschaft, fehlt aber das Denken überhaupt nicht, nur das vernünftige Denken, und mit allen Trieben, Gefühlen, mit ihrem Drang, Muth, ist, außer bei den rein sinnlichen, ein Denken verbunden.)

Da nun dem einzelnen Manne zukommt, was dem Staate, so ist er auch dann gerecht, wenn jede der drei Grundkräfte in ihm das Ihrige thut. Das Vernünftige muß also herrschen und das Muthige diesem folgen und ihm verbündet sein; die rechte Mischung der Musik und Gymnastik wird sie in Einklang bringen, indem jene durch Reden und Kenntnisse die Ueberlegung anregt und nährt, und das Muthige durch Wohl-
(442) klang und Zeitmaß mildert, indem sie ihm zuredet und es besänftigt. Diese beiden werden dann den Begierden, die das Ueberwiegende in Jedem sind, vorstehn und sie lenken. Auch den äußern Feinden wird Jeder so am besten widerstehn; dadurch aber tapfer erscheinen, wenn er der Einsicht folgend, jedem Andrange der Lust oder Unlust sich widersetzt und ver-



nünftig ist; denn das steht uns fest, daß die Einsicht herrschen soll. So wird also auch ein solcher Mann keine Art der Verbrechen, wie Diebstahl, Verrätherei, Meineid u. s. w.
(443) begehn, aus eben dem Grunde, weil die Gerechtigkeit in ihm ist. Ein Inneres aber ist sie: das richtige Verhält-
(444) niß und die Harmonie der Kräfte. (Sonach wird sie also hier zur Bedingung und Lenkerin der drei Tugenden: Weisheit, Tapferkeit und Sittlichkeit, oder der Sophrosyne, die vorher als ihren Stoff die Begierden erhielt.)

Das Ungerechte ist nun das Gegentheil davon: Zwiespalt der drei Grundkräfte in uns, Thun von Vielerlei und dem uns Fremden (nicht Zukommenden) und ein Aufstand eines Theiles der Seele gegen das Ganze. Sie besteht aus Unvernunft (Zügellosigkeit), Feigheit, Unwissenheit und allem Schlechten. Tugend ist dann doch Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit derselben aber Krankheit und Häßlichkeit und Uebelbefinden. Wenngleich es nun schon, wie von dem Körper, auch von der Seele offenbar ist, was ihr zuträglicher sei: Gesundheit oder Krankheit, und daß ihr das Bessere sei: das Rechtthun, um Schönes sich zu bemühn und gerecht — also gesund — zu sein, möge dies nun verborgen bleiben oder nicht; so mag dies doch noch näher untersucht werden.

V. Es giebt eine gute, die eben beschriebene Verfassung und vier schlechte. Von dem guten Staat wird dann noch erst weiter gesprochen, und zwar: 1) als weitere Ausführung von früher Angedeutetem: über die Gemeinschaft der Weiber und Kinder der Krieger, und der ersten Pflege der Kinder.

(445) Von der Tugend erblickt man nur eine Gestalt; von der Schlechtigkeit aber unzählige; vier sind jedoch besonders vorzuheben. Es werden demnach eben so viele Arten der Seele sich ergeben, als Staatsverfassungen sind, nämlich fünf. Die eine davon (die gute) ist die eben beschriebene Verfassung, die jedoch zwei Formen haben kann, indem entweder ein Einzelner herrscht, d. i. das Königthum (Monarchie), oder Mehre, d. i. die Adelsherrschaft, (die Herrschaft der Besten, wahre Aristokratie). Es werden aber weder die Mehrern, noch der Eine, die Ordnung des Staates stören, wenn sie, wie vorher angegeben ist, Erziehung und Unterricht genossen haben.

(449) Da nun Sok. auch die vier ſchlechten Formen angeben will, ſo wird er von den Freunden unterbrochen, die von ihm verlangen, daß er ſich vorher erſt noch deutlicher darüber erklären ſolle, wie er das gemeint habe: „daß Freunden alles gemein ſein müſſe;“ (S. 423.) denn dieſe Gemeinſchaft könne eine ſehr verſchiedenartige ſein. Wie alſo ſoll ſie etwa in Hinſicht der Weiber und Kinder verſtanden werden? Dies iſt zu wichtig für den Staat, und ehe ſie zu einer an-
(450) dern Verfaſſung übergehn, muß das vorher erklärt werden.

(451) Es ſcheint keine andere Bahn in Hinſicht der Weiber und Kinder zu geben, als die wir ſchon bei den Männern betreten haben. Die Weiber mögen nun zu Hüterinnen auch tauglich erachtet werden und nicht wegen des Gebärens und Nährens der Kinder ausgeſchloſſen, ſowie bloß auf das Haus verwieſen werden. Dieſe Weiber müſſen dann nothwendig ſo
(452) erzogen und gebildet werden wie die männlichen Wächter. Das wird aber Vielen lächerlich erſcheinen, wie zunächſt, daß die Weiber in den Gymnaſien nackt erſcheinen, mit den Männern zuſammen. Aber als bei den Kretern und nachher bei den Lacedämoniern aufkam, daß die Männer nackt dort auftraten, ſo erſchien das den Witzlingen erſt auch lächerlich, nachher hat man aber eingeſehen, daß es das Beſſere ſei. Wirklich lächerlich iſt nur das Schlechte, Verkehrte. Es iſt nun
(453) zuerſt nachzuſehen, ob die Frauen ihrer Natur nach weſentlich von den Männern verſchieden ſind. Wären ſie es, ſo müßten ſie auch nur andere Geſchäfte treiben. Sie müſſen
(454) aber alles nach Begriffen im philoſophiſchen Geſpräche betrachten, nicht an Worten hangen. Es iſt dann nicht bei der Verſchiedenheit bloß ſtehen zu bleiben, ſondern die Art derſelben zu erkennen. Behaarte und Glatte ſind Verſchiedenheiten, aber (als unweſentliche) machen ſie keine Trennung in den Naturen und bei den beſtimmten Geſchäften. Zeigt ſich nun, daß die Männer (weſentlich) nur durch das Erzeugen und die Frauen durch das Gebären verſchieden
(455) ſind, ſo wird das die Frauen von keinem Geſchäfte der Männer ausſchließen. (Aber es giebt doch noch andere ſehr weſentliche Unterſchiede.) Es kommt nur auf die Anlagen und die Entwickelung an, um zu einem beſtimmten Geſchäfte tauglich zu ſein. Nun zeichnen ſich die Männer zwar in einigen Geſchäften aus und die Weiber in andern, und im Allgemeinen ſind die Männer beſſer, überall die Frauen ſchwächer, da-

rum ſind ſie aber nicht in jener Hinſicht zu trennen. Es giebt weibliche Naturen, die ärztliche Anlagen haben, andere
(456) die zur Gymnaſtik; wieder welche, die weisheitsliebend und die muthig ſind; alſo iſt auch eine Frau zum Amte der Wächter geeignet, die andere nicht. Folglich haben Männer und Frauen dieſelbe Natur, auch in Hinſicht des Wächteriſchen (Regierens), nur daß die eine (im Allgemeinen) ſtärker, die andere ſchwächer iſt. Da müſſen denn ſolche Männer und Weiber ausgewählt werden, daß ſie zuſammen wohnen und die Stadt bewachen. Dieſe gleichen Naturen müſſen dann auch gemeinſam den Unterricht in der Muſik und Gymnaſtik empfangen. Dies iſt nun nicht bloß möglich, ſondern auch das Beſte; und nichts giebt es Wichtigeres für den Staat, als daß die Frauen und die Männer möglichſt trefflich werden. Mögen ſich nun die Frauen
(457) der Wächter entkleiden, indem ſie ſtatt des Gewandes die Tugend umthun, und am Kriege, wie an der Verwaltuug der Stadt theilnehmen; ihnen mag aber das Leichtere zufallen.

Dieſe Weiber müſſen allen ſolchen Männern (Kriegern) gemeinſam ſein, nicht dürfen welche beſonders zuſammenwohnen; ſo werden auch die Kinder ihnen gemein ſein, ſo daß kein Vater ſein Kind kennt, noch das Kind den Vater. Ueber die Nützlichkeit davon glaubt er, daß nicht geſtritten werden könne, wohl aber über die Möglichkeit, ſolches einzu-
(458) führen. Nun haben doch die Regierenden zu befehlen, und ihre Gehülfen (die Krieger) zu gehorchen, ſo daß ſie den Geſetzen folgen und auch das, was ihrem eigenen Belieben überlaſſen wird, jenen entſprechend zu thun. Die Geſetzgeber (Regierer) werden alſo eben ſo, wie die Männer, auch die Frauen auswählen, die zuſammen wohnen und ſpeiſen, und ſich auf den Uebungsplätzen, wie überall ſonſt, zuſammenfinden. Durch die natürliche Nothwendigkeit des Geſchlechtstriebes werden ſich dann auch Männer und Frauen miteinander vermiſchen wollen. Das darf aber nicht ohne geſetzliche Ordnung geſchehen. Es werden feierliche Hochzeiten ausgerichtet werden müſſen, wo die Regierer die Beſten und Jüngſten beider Geſchlechter auswählend miteinander verbinden,
(459) — denn ſchon bei den Thieren thut man ſolches. — Sie werden auch allerlei Täuſchungen und Betrug zum Nutzen der Gehülfen anwenden dürfen, wie die Aerzte bei Kranken, ſowohl bei den Hochzeiten, wie bei den Kindern. So ſollen nur die Sprößlinge von den Beſten auferzogen werden, die

60) von den Schlechteren nicht. Das muß aber geheim bleiben. Auch die Zahl der Hochzeiten haben die Regenten zu bestimmen, damit nur gerade so viel Männer nachwachsen, als der Staat bedarf. Die Verbindung aber soll scheinbar durch Loose geschehen, so daß sie dem Glücke scheint anzugehören, in Wahrheit aber veranstalten es die Regenten, daß die meisten den tapfersten und frischesten Jünglingen zufallen. Diese, wenn sie sich im Kriege auszeichnen, sollen auch andere Belohnungen erhalten, darunter zunächst die der öftern Umarmungen. Die guten Kinder werden in ein besonderes Erziehungshaus zu Wärterinnen gebracht, die der schlechten Eltern, oder, wenn welche von guten verkrüppelt geboren sind, so werden sie an einen verborgenen und unbekannten Ort gebracht. Die Mütter aber werden nur in das Erziehungshaus geführt, um mit ihrer Milch die Kinder zu nähren, jedoch nicht ihre eigenen, die sie eben gar nicht kennen sollen. Die rechte Zeit für die Kindererzeugung ist für die Frauen von 20 bis 40, und für die Männer 30 bis 55 Jahre, als die
61) kräftigste für den Körper und den Verstand.*) Es soll für unheilig gelten, wenn jüngere oder ältere, als angegeben, Kinder erzeugen. Wenn aber Frauen und Männer jenes Alter überschritten haben, so sei ihnen gestattet, beliebig sich zu vermischen, nur nicht in nächsten auf- und absteigenden Verwandtschaftsgraden. (Aber wer kennt hier diese? wahrscheinlich die Regierer.) Ihnen sei jedoch anzuempfehlen, nichts Empfangenes zu gebären, (also die Frucht abzutreiben); ist das aber nicht zu vermeiden, dann die Kinder auszusetzen. Während Niemand seine eigenen Kinder kennt, so soll dagegen jeder Ehemann alle Kinder, die zwischen dem siebenten und zehnten Monat nach seiner Verbindung geboren sind, Söhne und Töchter nennen. Brüder und Schwestern dürfen sich vermischen, wenn das Loos es so bestimmt hat.

2) Von der Nützlichkeit dieser Einrichtung und von r Vorübung der Jugend für den Krieg, sowie andere Bestimungen über diesen angeknüpft.

---

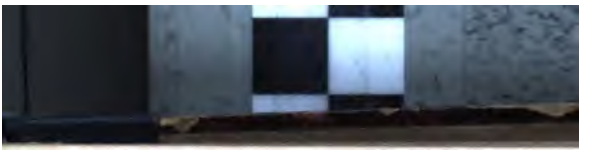
*) Aristoteles setzt für die Frauen das 18., und für die Männer das 37. Jahr, für angemessen als Anfang der Zeugung; bei den Männern müsse sie mit dem 54. oder 55. aufhören, da später, weder körperlich noch geistig, gute Kinder zu erwarten wären.

nünftig ist; denn das steht uns fest, daß die Einsicht herrschen soll. So wird also auch ein solcher Mann keine Art der Verbrechen, wie Diebstahl, Verrätherei, Meineid u. s. w.
(443) begehn, aus eben dem Grunde, weil die Gerechtigkeit in ihm ist. Ein Inneres aber ist sie: das richtige Verhältniß und die Harmonie der Kräfte. (Sonach wird
(444) sie also hier zur Bedingung und Lenkerin der drei Tugenden: Weisheit, Tapferkeit und Sittlichkeit, oder der Sophrosyne, die vorher als ihren Stoff die Begierden erhielt.)

Das Ungerechte ist nun das Gegentheil davon: Zwiespalt der drei Grundkräfte in uns, Thun von Vielerlei und dem uns Fremden (nicht Zukommenden) und ein Aufstand eines Theiles der Seele gegen das Ganze. Sie besteht aus Unvernunft (Zügellosigkeit), Feigheit, Unwissenheit und allem Schlechten. Tugend ist dann doch Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit derselben aber Krankheit und Häßlichkeit und Uebelbefinden. Wenngleich es nun schon, wie von dem Körper, auch von der Seele offenbar ist, was ihr zuträglicher sei: Gesundheit oder Krankheit, und daß ihr das Bessere sei: das Rechtthun, um Schönes sich zu bemühn und gerecht — also gesund — zu sein, möge dies nun verborgen bleiben oder nicht; so mag dies doch noch näher untersucht werden.

V. Es giebt eine gute, die eben beschriebene Verfassung und vier schlechte. Von dem guten Staat wird dann noch erst weiter gesprochen, und zwar: 1) als weitere Ausführung von früher Angedeutetem: über die Gemeinschaft der Weiber und Kinder der Krieger, und der ersten Pflege der Kinder.

(445) Von der Tugend erblickt man nur eine Gestalt; von der Schlechtigkeit aber unzählige; vier sind jedoch besonders vorzuheben. Es werden demnach eben so viele Arten der Seele sich ergeben, als Staatsverfassungen sind, nämlich fünf. Die eine davon (die gute) ist die eben beschriebene Verfassung, die jedoch zwei Formen haben kann, indem entweder ein Einzelner herrscht, d. i. das Königthum (Monarchie), oder Mehre, d. i. die Adelsherrschaft, (die Herrschaft der Besten, wahre Aristokratie). Es werden aber weder die Mehrern, noch der Eine, die Ordnung des Staates stören, wenn sie, wie vorher angegeben ist, Erziehung und Unterricht genossen haben.



Auch gewöhnen sie sich so an die Gefahren, wo aber die Väter zu beurtheilen haben, wie weit und in welchen Fällen sie jene denselben aussetzen dürfen. Zugleich werden den Jünglingen mancherlei Vorübungen, wie besonders im Reiten, zuzumuthen sein.

(468) In Hinsicht des Krieges überhaupt wird festgesetzt, daß, wer die Reihen verläßt, oder die Waffen wegwirft, der wegen der Feigheit in die Klassen der Handwerker oder Ackerbauer zu versetzen ist. Wer sich fangen läßt, der sei als Beute geschenkt, daß die Feinde mit ihm machen, was sie wollen, (d. i. man thue nichts für seine Befreiung, lasse ihn in der Sclaverei, wie üblich, verkaufen.) Die Tapfern aber werden in aller Weise geehrt: durch Bekränzung, Darreichung der Rechten, durch die Erlaubniß alle die sie wollen zu küssen, auch, wie vorher schon gesagt ist, wird ihnen der öftere Liebesgenuß gestattet, u. s. w. Die Gefallenen werden zu dem goldenen Geschlechte gezählt werden und solche sind
(469) nach Hesiod für reine (ἁγνος) Dämonen zu halten, Treffliche, Abwehrer der Uebel und Hüter der sterblichen Menschen. Sie und ihre Gräber werden verehrt und angebetet werden.

Die Hellenen sollen Gefangene nicht zu Knechten machen, um nicht (geschwächt) in die Gewalt der Barbaren zu gerathen; und wenn sie sich ganz des Krieges unter einander enthielten, würden sie sich mit größerer Kraft gegen die Barbaren wenden können. — Die gefallenen Feinde sind nur ihrer Waffen zu berauben; das Rauben anderer Beute hat schon manches Heer zu Grunde gerichtet, wie sol-
(470) ches auch an sich unedel ist. — Hellenisches Land zu verheeren und die Häuser einzuäschern, sei auch verwehrt; nur die Ernte des Jahres darf genommen werden. Wie die Worte „Krieg" und „Zwist" (στασις, innerer, Fehde) sich unterscheiden, so ist auch das Verhalten gegen die Barbaren ein anderes, und das der Griechen untereinander auch. Jene sind ihnen fremd, diese aber sind Verwandte. Mit solchen aber ist der Zwist auf milde Weise auszugleichen.

3) Möglichkeit dieser Verfassung. Sie ist nur als ein Ideal aufgestellt, dem man sich dadurch nähert, daß die Philosophen herrschen, (d. i. die Weisen, welche das Wahre und Gute erkennen und das Gerechte und Schöne erstreben).
(471) Nachdem das Nützliche dargethan ist und noch in vielen anderen Beziehungen nachgewiesen werden kann, so wird jetzt

zu der Möglichkeit solcher Verfassung übergegangen. Nun
(472) ist aufgefunden, was Gerechtigkeit ist. Soll nun der gerechte Mann die volle Gerechtigkeit offenbaren, oder ist man zufrieden, wenn er ihr so nahe wie möglich kommt? Oder wäre das Bild eines Malers, welches ein Muster (παραδειγμα) der vollkommenen menschlichen Schönheit darstellte, darum minder gut, weil es keinen wirklichen Menschen gäbe, der diesem gleich käme? So ist hier auch ein solches Muster des guten Staates aufgestellt und wäre darum nicht minder gut gesprochen, wenn es sich auch zeigte, daß kein wirklicher Staat so einzurichten möglich sei. Es kann aber nie etwas so ausgeführt werden, wie es gesagt (und gedacht) wird; denn es liegt in der Natur, daß die That we-
(473) niger die Wahrheit erreicht, als das Wort. Es wird also schon genügen, wenn ein Staat so nahe wie möglich dem angegebenen (Ideale) kommt. Um dahin zu gelangen könnte angegeben werden, was jetzt schlecht in den Staaten geordnet ist, sowie wodurch es gebessert wird. Durch eine einzige aber große Aenderung würde dahin zu gelangen sein: wenn die Philosophen regierten, oder die jetzt Regenten und Gewaltige genannt werden, wahrhaft (γνησιως) und hinreichend philosophirten, und also die Staatsgewalt und die Philosophie in eins zusammen fielen; die Unfähigen aber überall ausgeschlossen bleiben müssen. Dies ist jedoch schwer den
(474) Menschen begreiflich zu machen. Zunächst ist zu bestimmen, welche wir für solche Philosophen halten, die regieren sollen.

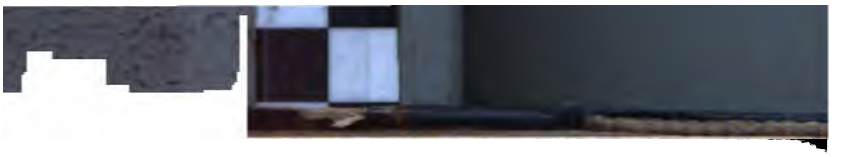
VI. Von der Philosophie und den Philosophen; deren Natur; von den Vorwürfen gegen sie, weil die Menge sie nicht kennt und wegen der schlechten Philosophen. Doch durch die wahren allein kann der gute Staat geschaffen werden.

Wenn man mit Recht von Einem sagen will, daß er etwas liebt, so wird er nicht einen Theil davon nur lieben und den andern nicht, sondern das Ganze, sei es ein Mensch oder sonst
(475) was. Also werden wir sagen, daß wenn wer etwas begehrt, er alles, was zu dieser Art (Begriff, εἰδος) gehört, auch begehren wird. Demnach wird denn der Philosoph, nach Weisheit begierig, es nach aller sein, nicht nach etwas davon. Wer also — und besonders in der Jugend, wo ihm die Einsicht fehlt davon, was brauchbar ist oder nicht — gewissen Lehrgegenständen abgeneigt ist, den wollen wir nicht lernbegierig oder weisheitliebend nennen.

Die Philosophen aber sind Weisheitliebende und streben ganz, so wie mit aller Kraft, nach dem Besitz ihres Gegenstandes. Sie sind kenntniß- und lernbegierig, aber nicht wie die, welche nur allerlei zu sehn und zu hören verlangen, was sie ergötzt und unterhält, sondern allein auf die Wahrheit ihren Sinn richtend. Dies näher zu erklären ist nicht leicht, aber soll so versucht werden.

(476) Entgegengesetztes, wie schön und häßlich, gerecht und ungerecht, gut und böse, und alles der Art (*εἰδων*) sind zwei Begriffe, und jeder davon ist eins (für sich). Zugleich aber erscheint auch jeder dieser Begriffe (*λογος*) als ein Vielfaches, weil er sich in Verbindung findet mit den Handlungen, mit den Körpern oder mit dem Andern seiner Art*). Wer nun schöne Töne, Farben, Gestalten schaut, der hat nichts Philosophisches erfaßt; wer aber das Schöne selbst (die Ideen desselben, durch welche alles, was schön genannt wird, dieses eben nur wahrhaft ist), der hat das Philosophische (Wahre, Wesenhafte) erblickt. Deren giebt es jedoch nur Wenige. Wer schöne Dinge zwar gewahr wird, das Schöne selbst aber nicht erkennt, der träumt nur, d. h. er nimmt das Aehnliche für die Sache selbst. Wer aber das Schöne an sich erkennt und von dem zu unterscheiden weiß, was an ihm Theil hat, (worin es enthalten ist und dem es das Prädikat „schön" verleiht) der wacht. Die Erfassung (*διανοια*) dieses (der Idee) würde man mit Recht die Erkenntniß eines Wissenden (*γιγνωσκοντος γνωμην*), die des Andern (der Erscheinung) aber die Meinung eines Wähnenden (*δοξαν δοξαζοντος*) nennen. Das Wissen (*γνωσις*) geht aber auf das Seiende, es erkennt das Seiende, wie es ist. Das
(477) Nichtseiende fällt dem Nichtwissen zu. In der Mitte zwischen

*) Dieser fundamentale und also stets wiederkehrende Satz bei Platon sagt nämlich, daß jede Idee (Begriff) etwas an und für sich und eins ist, so etwa die Tapferkeit der Krieger. Nun geschehen aber viele tapfere Handlungen, in deren jeder der Begriff der Tapferkeit enthalten und die Tapferkeit also vielmal wiederkehrt, erscheint, da ist. Der Begriff „Krieger" aber ist in allen den Menschen verkörpert und unendlich oft erscheinend und zu schauen, die dem Stande der Krieger angehören. Endlich finden sich im Gebiete der Begriffe selbst die einzelnen derselben vielfach mit einander verbunden, wie das System, oder die Eintheilung in die Geschlechter und Arten zeigt und wie z. B. die Tapferkeit sich in dem der Tugend und in Verbindung mit der Weisheit antreffen läßt.



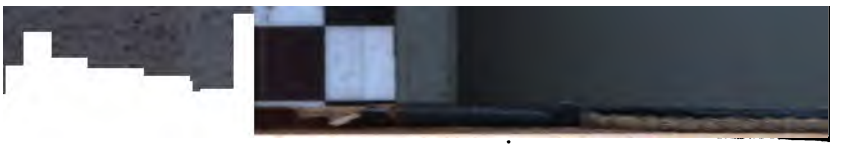
dieſen beiden — Wiſſen und Sein einerſeits und Nichtwiſſen und Nichtſein andererſeits — befindet ſich denn dies Meinen (und die Erſcheinung, Abbilder, welche die Meinungen, oder hier näher Wahrnehmungen erzeugen). Da das
(478) Meinen doch etwas meint, ſo muß es zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen liegen, und iſt zwar dunkler als die Erkenntniß,
(479) aber heller als das Nichtwiſſen. Da das Meinen aber ſo zwiſchen dem Seienden und Nichtſeienden ſchwankt, ſo wird es zweifelhaft, hält die Gegenſätze — ſchön und häßlich, groß und klein u. ſ. w. — nicht gehörig auseinander und iſt den Räthſelſpielen ähnlich, wie dem von dem Verſchnittenen und dem Wurf nach der Fledermaus, (nämlich der Verſchnittene iſt Mann und nicht Mann; die Fledermaus Vogel und nicht Vogel, mit Bimſtein, d. i. Stein und nicht Stein, geworfen, indem ſie auf einem Strauch ſitzt, der Baum und nicht Baum iſt). Das Meinen iſt ein Nichtwiſſen des Wiſſens, das man beſitzt, oder das unbewußte Wiſſen (ſ. Gaſtm. S. 202). Es unterſcheiden ſich alſo die, welche ſchöne Farben, Geſtalten und dergleichen Wahrnehmbares lieben, als Meinungsliebende von denen, welche das Seiende ſelbſt, wie das Schöne an ſich, in immer gleichbleibender Geſtalt, — Weſen, Idee,
(480) Wahrheit — lieben, d. i. die Weisheitsliebenden oder Philoſophen.

(Sechſtes Buch).

(484) Die Philoſophen alſo, welche das Eine an ſich Seiende (das Weſenhafte, was immer iſt und nicht durch Entſtehen und Vergehen geändert wird) zu erfaſſen vermögen, müſſen herrſchen und nicht die Andern, welche unter dem Vielen und Veränderlichen umherirren. Die Philoſophen werden auch
(485) nicht minder Erfahrung und Uebung in allen Geſchäften beſitzen müſſen und einen Verein von natürlichen Anlagen und
(486) moraliſcher Ausbildung offenbaren. So werden ſie den Tod nicht für etwas Schlimmes halten, nicht feige und unedel ſein; ſie können dann auch nicht unverträglich und ungerecht erſcheinen. Sie werden ein gutes Gedächtniß haben, leicht begreifen und lernen, edelmüthig und anmuthig ſein, ſo wie
(487) befreundet und verwandt mit der Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Sittlichkeit. — Dennoch wird gewöhnlich gegen die Philoſophen eingewandt, daß Viele nichts werth und ſehr albern ſind, und auch die, welche für die Trefflichſten gelten, für das wirkliche Leben und alle Geſchäfte ganz unbrauchbar
(488) ſeien. Dies kommt aber daher, daß theils die Menge die

(bis) Philosophen nicht zu würdigen weiß, und ihre Lehren nicht
(491) begreift und benutzt, und theils daher, daß sich Viele für Philosophen ausgeben, die es nicht sind. Diese haben nämlich entweder nicht die erforderlichen Eigenschaften dazu, oder sie werden durch eine ungünstige Entwickelung und durch schädliche Einflüsse verdorben, denn je vorzüglicher, kräftiger ursprünglich ein Geist ist, desto schlechter muß er werden, wenn er in falsche Richtungen und auf Abwege geräth. Irrig ist zu glauben, daß die größten Verbrechen von einer niedrigen, schwachen Natur ausgehn, vielmehr kommen sie von einer höhern und starken, die aber durch Erziehung verdorben worden; denn die Geistesarmen können weder im Guten noch im Bösen etwas Be-
(492) deutendes hervorbringen. Mehr aber noch, als durch die
(bis) Sophisten, die für Geld das Falsche lehren, wird die Jugend
(496) durch das Volk selbst auf alle Weise verdorben, indem es in seiner Unwissenheit, seinen wilden Begierden und Leidenschaften allem Schlechten sich leicht dienstbar macht.

(497) Keine der jetzigen Verfassungen entspricht aber der philosophischen und kann auch nicht einer philosophischen Natur zusagen. Alles geht jetzt bald zu Grunde, was geschaffen wird; den festen unwandelbaren Begriff aber hat der Philosoph festzustellen. Viele, fast noch Knaben, geben sich schon mit
(498) dem Staate ab und nur gelegentlich, neben ihren besondern Geschäften, während dies doch das Schwerste ist. Gegen das Alter hin ziehen sie sich aber zurück. Dagegen muß die Jugend nur in der ihr ziemenden Weise gebildet werden, bis sie die Reife für die Staatsgeschäfte erlangt hat, und wenn die Männer ihre Kriegs- und Staatsdienste gethan haben, ziehen sie sich ganz in die Philosophie zurück. Diese unsere
(499) Verfassung glaubt die Menge nicht, weil sie noch keine solche gesehen hat. Niemand hat sie noch durch Wort und That gezeigt. Die bisherigen Reden, mit ihren Spitzfindigkeiten und Künsteleien, sind nur gut für die Rechthaberei, nicht für die Wahrheit. Der wahre Staat wird möglich sein, wenn einem wahren Philosophen, oder einem der jetzigen Herrscher, eine Nothwendigkeit kommt, ihn zu errichten. Das Volk wird ihnen auch glauben, wenn sie ihm auf die rechte Weise
(500) zureden. Die jetzigen Philosophen, die gleichsam von außen hereingeschwärmt sind, sind schuld an der widrigen Meinung des Volkes. Die wahren Philosophen, die nur mit dem Göttlichen und Geordneten sich beschäftigen, werden auch selbst



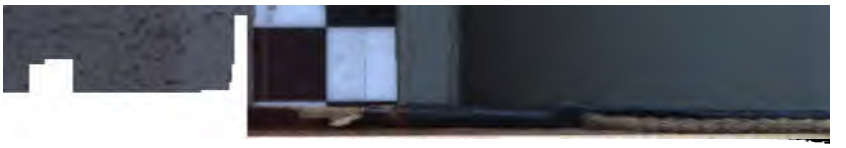
göttlich und geregelt, und dies im Staate nachahmen. Der Staat kann nur glücklich werden, der eine Nachbildung dieses
(501) Urbildes ist. Sie werden das göttlicher Natur und das, wie es bei den Menschen ist, in Verbindung und Einheit bringen, einiges weglassen, anderes hinzufügen, bis sie die menschlichen
(502) Sitten möglichst gottgefällig gemacht haben. Es ist schwer, aber doch immer möglich, daß, Söhne von Königen oder Mächtigen, mit philosophischer Natur könnten geboren werden, die nicht verdorben würden, wie bisher, sondern dahin gelangten, einen wahrhaften Staat zu bilden und die Bürger werden dann solche Gesetze und Einrichtungen auch gern befolgen.

VII. Ueber die Bildung und Erziehung der Philosophen als Retter, Gestalter, Regierer des Staates.

a) die Idee des Guten als der höchste Satz, zu dem man durch die vier Wissensstufen hinaufsteigt und die höchste davon die Erkenntniß der Wahrheit, oder die Philosophie, ist. Die Lenker des Staates müssen das ganze Gebiet des Wissens, des irdischen und göttlichen, oder erworbenen und angeborenen (Vernunft, Ideen) umfassen.

Jetzt wäre noch anzugeben, auf welche Weise und durch welche Lehrgegenstände und Erziehungsmittel die Retter (Heilande, σωτηρες) des Staates entstehen und in welchem Alter
(503) sie zu Jedem anzuleiten sind. Nur Wenige werden sich aber finden lassen, welche die volle Geeignetheit zu der Verwaltung des Staates besitzen; die verschiedenartigen Anforderungen an sie vereinigen sich nämlich selten in Einem: so werden die von ausgezeichneten Anlagen, die Kühnen, Hochgesinnten, Strebsamen, nicht leicht ein abgemessenes, ruhiges, gleichförmiges Leben führen wollen. Die Beharrlichen und Zuverlässigen, Pünktlichen, zu den Anforderungen des Krieges besonders Tauglichen, werden aber nicht leicht eben so aufgelegt und rüstig sein zum Lernen und zur wissenschaftlichen Thätigkeit, und was schon von den Wächtern früher gesagt ist, muß, für die auszuwählenden Regierer, noch durch weitere Kenntnisse vermehrt und zugesehn werden, ob sie die schwersten Forschungen zu ertragen vermögen. Dazu gehört, daß die Wächter des Staats aber beides vereinigen, und da sind sie dafür zu prüfen; das Schwerste ist ihnen zuzumuthen, vor dem sie
(504) nicht zurückschrecken dürfen. So haben sie die Gerechtigkeit u. s. w. zu begreifen, was schon so, wie früher darüber ge-

sprochen worden (oben III., S. 427 ff.) schwierig ist, es giebt aber einen noch schwererern Weg und einen größern Lehrgegenstand, der dann auch nicht oberflächlich, sondern ganz
(505) vollkommen zu erfassen ist. Der höchste Lehrsatz (*μαθημα*) ist hier die Idee des Guten, durch welche das Gerechte und Alles, was sonst ihrer sich bedient, (dieser Idee theilhaftig ist, sie in sich hat) nützlich und heilsam wird. Der Menge scheint nur die Lust (Genuß) das Gute zu sein; den Besseren aber die Einsicht (*φρονησις*). Diese wissen aber denn nur nicht zu sagen, welche Einsicht dies sei, und sagen etwa nur: die des Guten. Durch die Nennung dieses Wortes weiß man aber nichts weiter davon. Bei Anderem, wie beim Gerechten, Schönen, genügt oft der Schein; beim Guten aber nicht, denn Jeder verlangt es wirklich und ganz, wenn er auch nicht eben klar weiß, was es ist. Hier zu
(506) entwickeln, was das Gute selbst ist, würde zu weit führen, (im Philebus hatte er dies ausführlicher behandelt), aber ein Sprößling des Guten, statt des Vaters selbst, (ein aus ihm hervorgegangener Begriff,) soll aufgezeigt werden. Das
(507) viele Schöne und Gute, was aus der Idee derselben, als der Einen, hervorgeht, wird gesehn, aber damit das geschehen
(508) kann, bedarf es dazu des Lichtes, und das Licht geht aus der Sonne hervor. Also aus der Sonne geht das Licht hervor, und durch dieses Licht wird das Sehen (*ὄψις*) nur möglich. Weder das Sehen aber, noch auch das Auge, welches das Sehen vollzieht, ist die Sonne selbst, wohl aber unter allen Sinnen am sonnenähnlichsten. Gleicherweise verhält es sich mit dem vom Guten ihm ähnlich Erzeugten: die Wahrheit und das Seiende (*το ὀν*). Gegenstände (Sichtbares), die das Licht bescheint, sieht das Auge deutlich; auf welche aber nur nächtlicher Schimmer fällt, für diese ist es blöde oder fast blind. Eben so wird das, worauf die Wahrheit und das Seiende strahlen (das Denkbare, *νοουμενα*) auch von der Seele erkannt und gewußt, und es erscheint die Vernunft in ihr. Bei dem Dunkelen aber, dem Werdenden und Vergehenden, gewinnt sie nur schwankende Meinungen, und erhält das Ansehn, als hätte sie keine Vernunft. Das also, was dem Erkennbaren (*γιγνοσκομενον*) die Wahrheit verleiht und dem Erkennenden das Vermögen, sie zu erblicken, das ist die Idee des Guten. Diese ist die Ursache der Erkenntniß (Wissenschaft, *ἐπιστημη*) und Wahrheit, die durch die Vernunft (*δια νοου*) gewonnen wer-



den. Die Idee des Guten ſteht alſo, als die Urſache der Wiſſenſchaft und Wahrheit, höher als dieſe, wie ſchön ſie an ſich auch ſein mögen, und jene iſt ein Anderes als ſie*).
(509) Wie aber das Licht und das Sehen ſonnenartig waren, ſo iſt auch Wahrheit und Erkenntniß, als eine Art des Geſchlechtsbegriffs „Gutes" (von ihm erzeugt, ihm entſtiegen) zu betrachten; keines von jenen beiden iſt aber das Gute ſelbſt (jene enthalten dies, als den höhern Begriff, in ſich). Ferner auch, wie die Sonne die Urſache des Werdens alles Sichtbaren iſt, ohne ſelbſt das Werden zu ſein, ſo hat auch das Erkennbare von dem Guten das Sein und Weſen erhalten, aber das Gute iſt nicht ſelbſt das Sein, (d. h. das was da iſt, Reales wie Ideales, während das reine, abſtracte Sein auch das Gute haben muß, weil es ſonſt nicht wäre, das Nichts); es iſt deſſen Urſache und alſo mehr als das Seiende.

Sodann bei dem Bilde von der Sonne und dem Guten noch weiter verweilend, läßt ſich Alles in das Gebiet des Denkbaren (Seienden, Bleibenden, unter dem Guten ſtehend) und des Sichtbaren (Daſeienden, Wandelbaren, unter der Sonne, dem Himmel ſich Befindenden) ſondern. Theilt man nun das Sichtbare, nach Maßgabe des Helleren und Dunkleren an ihm, wieder in zwei Hälften, ſo erhält man
(510) in dem einen Abſchnitte Abbilder (εἰκονες), d. h. Schatten und alles vom Waſſer und andern ſpiegelnden Flächen Zurückgeworfene; und in dem andern Abſchnitte, das, was jenem gleicht, nämlich alle Natur- und Kunſt-Erzeugniſſe (Körperliches, wovon wir unmittelbar unſere Vorſtellungen der Dinge uns bilden, Wahrnehmungen). Das Denkbare (νοητον) iſt ſodann ebenfalls in zwei Arten zu unterſcheiden. In der einen bedient ſich die Seele des Sichtbaren (des vorher getheilten) wie der Bilder, von denen aus, als Vorausſetzungen**), ſie nicht zu dem Erſten (ἀρχη)

*) Alſo: Sonne = Gutes; Licht = Wahrheit und Seiendes (als eins); Sehen = Erkenntniß; Auge = Seele mit der Vernunft.

**) Das Wort ὑποθεσις läßt ſich in der hier geltenden Bedeutung nicht wohl durch ein Wort wiedergeben. Es iſt überhaupt das Unterliegende, worauf etwas Weiteres ſich erhebt, und iſt bald als Vorausſetzung, Annahme, Gegebenes wiederzugeben. So bedeuten dieſe „Unterlagen" (Hypotheſe alſo in anderem Sinne, als bloße „zwei-

zurück, sondern zu dem Ende, (dem Resultat, τελευτην) fortgeht, wie z. B. in der Mathematik man sich der Zahlen, Winkel u. s. w. bedient, als unmittelbarer Voraussetzungen und als bekannt und gewiß, wovon weiter keine Rechenschaft abzulegen ist und man dann von diesen aus zu Anderem fortschreitet und endlich zu dem Gesuchten gelangt. Ferner ist auch das bemerkbar, daß man hier alle seine Reden auf sichtbare Gestalten bezieht, während es sich doch um das Denkbare handelt, wovon jene nur die Bilder sind. Nämlich alles, was gesagt wird, bezieht sich z. B. nicht auf das gezeichnete Viereck und seine Diagonale, sondern auf das Viereck überhaupt und dessen Diagonale (die Idee des Vierecks, das Allgemeine, das Wesen desselben). Die andere Art
(511) des Denkbaren, welches die Vernunft unmittelbar ergreift, geht auch von Voraussetzungen aus, aber lenkt zu dem voraussetzungslosen Ersten (aus dem Alles hervorgeht) zurück, indem sie, ohne die im Vorherigen angewandten Bilder, ihren Weg rein innerhalb der Begriffe selbst nimmt. Das hier waltende dialektische Vermögen macht auch Voraussetzungen, aber sie gelten nicht als das Erste (und Gewisse an sich), sondern als wirkliche Voraussetzungen, etwa Stufen und Hülfsmittel, um zu dem Voraussetzungslosen und Ersten von Allem zu gelangen. Ist dieses ergriffen, so wird man, an dem festhaltend, was mit dem Ersten (der Uridee) zusammenhängt, und ohne irgend des Wahrnehmbaren sich bedienend, zu dem Ende, (den Ergebnissen, den Producten, dem Besondern) hinabsteigen, sich immer innerhalb der Begriffe (εἰδεσι) bewegend, und durch Begriffe hindurch, bei Begriffen anlan-

---

selhafte Voraussetzungen") in Nachfolgenden, auf dem Gebiete der Mathematik, die Figuren und die Gesetze und Verhältnisse derselben, wo zu deren Urgrund, der Idee selbst, nicht zurückgegangen wird, (wie auch Aristoteles richtig sagt: „die Axiome der Mathematik prüft die Philosophie, Metaph. IV, 3. und hier S. 522 fl.) sondern abwärts man fortschreitet, um sie auf Reales und zu besondern Zwecken anzuwenden, zum Messen u. s. w. Eine andere Unterlage macht das sinnlich Concrete und die Wahrnehmungen daraus, von der aus die abstracten Begriffe gezogen, auf ihr errichtet werden. Diese „Kenntnisse," Begriffe, machen dann wieder das Fundament für die Ideen, die selbst das Voraussetzungslose sind, aber doch auf solchem ruhend, davon ausgehn, es bedürfen. Von der ersten Idee spricht er auch im Phädon S. 101.

gen. — Die Mathematik, und Aehnliches, ist also nur eine Kenntniß (διανοια) und Fertigkeit (ἕξις) zu nennen, — nicht Einsicht (Erkenntniß), — die zwischen der Meinung (sinnlichen Vorstellungen) und der Einsicht (νου) in der Mitte liegt.

Endlich werden jenen vier Theilen (dem Objectiven) die entsprechenden Zustände der Seele — subjectives Wissen — gegenüber gestellt: dem Höchsten (dem Idealen, rein Begriffsmäßigen) die Erkenntniß (Vernunftwissen, νοησις); dem zweiten (den abstracten Wissenschaften, Mathematik u. s. w.) die Kenntniß (Verstandeswissen, διανοια); dem Dritten (den wirklichen Dingen) der Glauben (πιστις, hier das auf Treu und Glauben als wahr Angenommene, was die Wahrnehmungen darbieten, und wohl von δοξη, die Meinung zu unterscheiden, welche die Erkenntniß als unbewußte, als Wahrheitsgefühl, bezeichnet; öfters auch Menon S. 97 fl.); dem vierten (den Bildern) die Vermuthung (Wahrscheinlichkeit, εἰκασια). In demselben Verhältnisse, als dieses alles an der Wahrheit Theil hat, besitzt es auch Klarheit (Gewißheit, σαφηνεια). *)

---

*) Diese wichtigen Bestimmungen stellen wir übersichtlich und kurz so zusammen: es giebt 1) Abbilder, wie im Spiegel; 2) die Vorstellungen von den Dingen selbst, den Körpern, die schon ein Ergänzen durch das Denken erfordern, denn man sieht die Dinge nicht genau und ganz, ohne das Denken, was aber doch nichts ganz Sicheres ist, oft täuscht, daher nennt er es einen Glauben; von dieser Seite des Sinnlichen, Wahrnehmbaren, geht es über 3) zu dem eigentlich Denkbaren, wo zuerst auf dieser Grundlage die abstracten Begriffe gewonnen werden, was er Kenntnisse nennt, aus denen die abstracten und concreten Wissenschaften entstehn, wie Mathematik, Naturwissenschaften, die für die besondern Zwecke die Gegenstände bestimmen; dann endlich 4) von den abstracten Begriffen und dem Realen, wieder als Grundlage ausgehend, wird im reinen Denken zum Uebersinnlichen, den höchsten Begriffen, den Ideen aufgestiegen. Dies ergiebt eine Stufenleiter, von unten anfangend:

I. Das Sichtbare, Sinnliche, Wahrnehmbare, Unsichere:
   a) die Abbilder, Scheinbilder,
   b) die Wahrnehmungen, subjective Gewißheit, Glaube, daß die Vorstellung dem Gegenstande gleich sei;

II. Das Denkbare, Begriffe; objectiv und ideal Gewisse:
   c) die abstracten Begriffe, Kenntnisse, Wissenschaften;

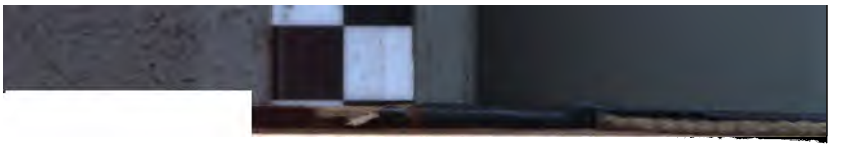
(Siebentes Buch.)

(514) In einem weit ausgeführten Bilde ſtellt Sok. die Unwiſſen-
(bis) den dar, als in einer finſtern Höhle gefeſſelt, in welche nur
(517) Schatten und matte Lichtſtrahlen fallen. Sie ſind aus dieſer herauszubringen an das Licht. Nur ſchwer gewöhnt ſich ihr Auge daran, aber gewinnt endlich die höchſte Erkenntniß. Wer dann dieſe, die Idee des Guten, erblickt hat, der wird auch ſogleich gewiß ſein, daß ſie die Urſache alles Rechten und Schönen iſt, und im Sichtbaren das Licht und den Herren deſſelben (Hélios, Sonne) geboren hat, im Erkennbaren aber die Herrſcherin Wahrheit und Vernunft (Erkenntniß, νους) hervorbringt. Jeder muß ſie alſo erſpähen, wer nur immer in eigenen wie in öffentlichen Angelegenheiten ver-
(518) nünftig (ἐμφρονως) handeln will. Die Belehrung darüber, wie überhaupt das Erkennen, iſt aber nicht, wie Einige meinen, der Seele beliebig ſo einzupflanzen. Es iſt dies ein Vermögen, das der Seele urſprünglich innewohnt, und das Werkzeug, wodurch alles begriffen wird und allein zu dem Höhern hinaufgelenkt werden kann. Die andern Eigenſchaften (Tugenden, ἀρεται) der Seele mögen dem Körper näher ſtehen, indem ſie urſprünglich nicht vorhanden, ſpäter durch Gewohnheit und Uebung hervorgebildet werden können. Die des Erkennens (Vernunft, φρονησις) mag aber etwas Göttlicheres ſein, was ſeine Kraft nie verliert; durch Lenkung heilſam und nützlich wird; irre geleitet jedoch auch das Verderblichſte bewirkt; wie die mit dieſer Kraft ausgeſtatteten Schlechten beweiſen (vergl. S. 491). —

---

d) die Ideen, Erkenntniß, das eigentlich Seiende, Weſenhafte, die Philoſophie.

Wenn man von dem Niedern anfängt, und zum Höhern aufſteigt, wie von Stufe zu Stufe, von a bis d, ſo hat man den analytiſchen, regreſſiven, abſtrahirenden Weg des Denkens gemacht; jede niedere Stufe wird die Vorausſetzung, oder Grundlage, der höhern und die letzte, d, verläßt endlich alle Vorausſetzungen, bewegt ſich im Ueberſinnlichen, im reinen Denken, dem Vorausſetzungsloſen an ſich, was aber bei dem umgekehrten Wege, von ihm beginnend und abwärts ſteigend, die ideelle, wahre Vorausſetzung, Annahme für alles daraus Abgeleitete wird. Dieſer Weg iſt der ſynthetiſche, progreſſive, dialectiſche, die ſpeculative Philoſophie. Ihr Ausgangspunkt die Idee des Guten = Gott.



(519) Wer aber nun zu jener höhern, der Lichtregion, hinaufgestiegen ist, der wird nicht gern zu dem Dunkel der Höhle zurückkehren; daher auch, wie jetzt die Verhältnisse sind, die Philosophen sich nicht freiwillig in die Trübe und Aermlichkeit des Geschäftslebens hinabbegeben wollen. Ein Anderes aber wäre es in dem Vernunftstaat. Die Wächter müßten in beiden Sphären sich stets bewegen und zurecht zu finden geübt (520) und genöthigt werden, denn der Staat ließe die vollendete Bildung ihnen nur deshalb angedeihen, damit sie dieselbe zu seinem Nutzen verwendeten. Im Staate aber soll Niemand besonders genießen und vorzugsweise glücklich sein, (außer durch Tugend und Vernunft,) sondern dem Ganzen angehören (521) und zum Wohle desselben nur hinwirken. Wenn das Regieren kein ersehntes Glück ist, und Niemand sich darnach drängt, sondern die Mühen desselben man nur aus Pflichtgefühl übernimmt, dann wird auch nur gut regiert werden.

6) Die besonderen Wissenschaften, welche den Regierern zu lehren sind: Arithmetik, Geometrie, Astronomie, höhere ideelle Musik, Dialektik.

Nachdem die elementarischen Bildungsmittel der jüngern (522) Wächter, die Gymnastik und practische Musik, mit den Erzählungen, wie sie schon erwähnt sind, (II.1;2.) vorausgegangen, sind nun die höhern anzugeben.

Die Rechenkunst ist das Erste, deren jede Kunst und Wissenschaft bedarf. Sie hat aber, außer dem gewöhnlichen Gebrauche noch die Bedeutung zum Denken (νοησις) und (523) zum Seienden (der idealen Wahrheit) zu führen, wozu sich jedoch Niemand ihrer bedient. Wenn man nämlich das unmittelbar und ohne Beihülfe des Denkens Gesehene, wie etwa drei Finger, zusammenzählt, so hat das keinen weitern Einfluß auf den Verstand. Aber ein Anderes ist es, wenn dieser in Anspruch genommen wird, indem dies auf die nähere Beschaffenheit der Dinge und auf die Gegensätze in denselben, (524) wie groß und klein, hinführt. Es müssen nämlich einige, wegen der Gleichheit der Merkmale, zusammengezählt werden, andere nicht; dadurch wird auf die Gleichheit, die an Viele vertheilt ist, (den gemeinsamen Begriff) und auf das Verschiedene, was an Einem sich zusammenfindet, (den Verein von unterscheidenden Merkmalen, oder Begriffen in dem Ei- (525) nen) hingeführt; so daß an jedem Eins auch sein Gegensatz (das Viele, was zugleich an ihm ist) hervortritt. Hiedurch

wird aber zu dem Wesen der Dinge (und zur Dialektik) hingeleitet; (es hängt dies nämlich mit dem Analysiren, der Abstraction und Reflexion, dem Subsumiren und dem Eintheilen zusammen). Sonach fangen die Zahlen und das Rechnen von dem Sinnlichen, dem Werdenden an, und lenken dann hinauf zu dem Gedachten und dem Sein, zu der Einheit, die nur in Gedanken da ist, d. i. die Idee. —
(526) Wenn von den Zahlen gesprochen wird, in welchen die Einheit als absolute gefunden wird (die Idee des Guten, Gott), so sind das nicht die gewöhnlichen, sondern die man nur denken kann. Das Rechnen überhaupt hat, wenn auch kein anderer Vortheil damit verknüpft wäre, dann doch den, daß es den Verstand schärft.

Mit der Rechenkunst hängt sodann auch die Meßkunst (Geometrie) zusammen. Daß diese auch allem Anderen nützt, und namentlich besonders auch der Kriegskunst, ist klar. Aber auch sie wirkt in ihrem höhern Theile und bei richtiger Behandlung dazu mit, daß die Idee des Guten leichter erblickt
(527) wird. (Auch sie dient der Philosophie.) Nicht die äußere Anwendung derselben auf das Werdende ist nämlich das Höchste in ihr, sondern das Erkennen des Immerseienden (der ewig gleichen mathematischen Gesetze und Wahrheiten). Der Geometrie dürfen aber besonders die Wächter nicht unkundig sein*).

Die Sternkunde (Astronomie) ist ferner zu vielen Geschäften von Nutzen, aber sie gehört auch zugleich zu alle dem Wissen, wovon jedes ein besonderes Organ der Seele
(528) (Seelenthätigkeit) reinigt oder anregt. — Hier ist jedoch etwas übersprungen; es wird in der Sternkunde gleich von Körpern und ihrer Bewegung geredet, ehe noch gewußt wird, was die Körper selbst eigentlich sind, (ehe die Gesetze derselben, die Wissenschaft von ihnen, d. i. die Stereometrie, erkannt worden); aber diese Wissenschaft ist bisher noch nicht hinlänglich entwickelt**). Deshalb ist von diesem, zwischen

---

*) Es ist bekannt, daß Platon auch über den Eingang seines Lehrsaales gesetzt haben soll: „Kein Nichtgeometer trete hier ein."

**) Das „Delische Problem", die Verdoppelung des Würfels, soll Platon selbst gelöst haben und er wäre so auch für diese Wissenschaft thätig gewesen. — Die Anfänge in der Stereometrie waren zu

der Geometrie und Aſtronomie liegenden Lehrzweig — eigentlich dem dritten in der Reihe, — nicht näher geſprochen worden; aber da er in dem guten Staate gewiß bald zur vollen Entwickelung gebracht werden wird, ſo möge er nur an jene ihm gebührende Stelle geſetzt werden. — Die wahre
(529) Sternkunde muß auch über die wirklichen Erſcheinungen am Himmel noch hinausgehn. Dieſe ſind nur unvollkommene Beiſpiele der Idee, welche in ihnen verwirklicht worden.
(530) Zu jenem Vollkommneren, Erſten (Gott), wird man durch dieſe Wiſſenſchaft auch hingewieſen.

Die Bewegung bietet ſich aber noch in mannigfachen Arten dar, die der Sachkundige aufzuzählen weiß. Zwei derſelben leuchten jedoch beſonders hervor: die Sternkunde für das Auge und die harmoniſche Bewegung (Muſik) für das Ohr, welche die Pythagoreer als zwei Geſchwiſter-
(531) Wiſſenſchaften bezeichnen. Unſere Zöglinge ſollen aber auch in der Muſik, wie in der Aſtronomie über das Materielle hinausgehn. Es ſind nicht bloß, wie es geſchieht, die Zahlen in den gehörten Accorden (συμφωνιαις) aufzuſuchen, ſondern die Aufgabe beſteht darin: „zu erforſchen, welches harmoniſche Zahlen ſind und welches nicht, ſo wie weshalb beides ſo iſt.“ — Wenn man nun die bisher durchgegangenen Gegenſtände ihrer Verwandtſchaft und ihrem innern Weſen und Zuſammenhange nach erfaßt hat, ſo hat man darin gewiſſermaßen das Vorſpiel von dem, worauf es eigentlich abgeſehen iſt, von der Dialektik. Wie in dem
(532) Gebiete des Sichtbaren von dem Niedrigſten und Nächſten angefangen, und endlich bei der Sonne ſelbſt geendet, und ſo das Ziel erreicht wird, ſo iſt das ganze Reich der Rede und der Gedanken von dem Philoſophen zu durchwandern
(533) und nicht eher abzulaſſen, als bis er zu der Erkenntniß des Guten ſelbſt (des Letzten, Höchſten) gelangt; ſein Weg aber heißt der dialektiſche.
(534) Die Weiſe (τροπος) des dialektiſchen Vermögens, ſeine Arten und ſeine Wege ſind demnächſt zu betrachten. Es geht unmittelbar auf das Urſprüngliche (ἀρχη, Erſte) los, alle Unterlagen (ὑποθεσεις, Reales, Vorausſetzungen vergl.

Platons Zeiten wohl gemacht, aber als vollendete Wiſſenſchaft konnte ſie noch nicht gelten. Dazu bedurfte es auch noch der ſpät erſt erfundenen Zahlzeichen und höhern Rechnungsarten.

S. 497 fl.), wie sie die andern Wissenschaften bedürfen, abweisend (nur im Idealen sich bewegend). Eigentlich sollten aber jene anderen Kenntnisse nicht Wissenschaften (ἐπιστημαι) genannt werden; sie müßten einen Namen führen, der mehr als Meinung, und weniger als Wissenschaft ausdrückte. Es mag „Kenntniß" (διανοια) dafür gewählt werden. (Vergl. S. 511.) Der Dialektiker aber ist der, welcher den Begriff des Seins (λογον της ουσιης) von Jeglichem faßt, und also hat er zumeist die Idee des Guten begriffsmäßig (τῳ λογῳ) zu erklären (zu definiren, indem er sie von allem Anderen absondert). Die Jugend ist demnach besonders darin zu üben, wodurch sie auf die wissenschaftlichste Art im Fragen und Antworten geüb, wird. — Die Dialektik liegt aber wie der Sims über allen anderen Kenntnissen.

c) Zeitbestimmung und Reihenfolge für die verschiedenen Gegenstände des höhern Unterrichts und der practischen Ausbildung.

(535) Der Gang, welchen die vollendete Erziehung nun, für die zu den Herrschern Auszuwählenden zu nehmen hat, ist sodann folgender. Als Grundbedingung sind erst alle die Anlagen und Eigenschaften, die früher (II. 2.) aufgeführt worden, zu fordern, die sich zeitig offenbaren werden:
(536) Gedächtniß, Liebe zur Philosophie, Arbeitsamkeit, nicht minder Besonnenheit, Tapferkeit, Großmuth, und alle Theile der Tugend. Der allgemeine, oder elementarische, Unterricht in allen den eben erwähnten Gegenständen, bis zur Dialektik hin, der dieser zur Uebung dient, ist nun den Knaben zu ertheilen,
(537) aber in der Weise, daß die Belehrung nicht als ein Zwang zum Lernen erscheint. Kein Freier muß auf knechtische Art etwas lernen, und kein erzwungenes Wissen ist in der Seele bleibend. Spielend also werden die Knaben beschäftigt, wodurch auch am besten erkannt werden mag, wozu Jeder besondere Anlage besitzt. Dann müssen sie auch, wie erwähnt (S. 466), mit in den Krieg genommen werden, um durch Anschauung mit ihm vertraut zu werden, was in der Zeit geschehen kann, wo sie die gymnastischen Uebungen vollendet haben, die 2 bis 3 Jahre in Anspruch nehmen, während welcher nicht wohl noch etwas Anderes vorgenommen werden kannt da Müdigkeit und Schlaf dem Lernen feind sind.

Nach dieser Zeit, vom 20sten Jahre an, werden die Vor-

züglichſten größere Ehren genießen, und die den Knaben ohne Zuſammenhang (ordnungslos, *χυδην*) mitgetheilten Lehrgegenſtände dieſen zu einer Ueberſicht zuſammengeſtellt, nach der Verwandtſchaft der Wiſſenſchaften zu einander und mit der Natur des Seienden geordnet, (wiſſenſchaftlich in ſich, und encyclopädiſch zuſammengefaßt; ſyſtematiſch). Dadurch wird das Gelernte auch nur erſt Feſtigkeit erhalten und dies zugleich die beſte Prüfung für die dialektiſchen Naturen ſein: die nämlich dieſe Einheit erfaſſen, ſind es. — Dann wird ausführlich über das Verderbliche in der da-
(538) maligen Philoſophie, von den Schmeichlern, der Luſt, u. ſ. w. geſprochen.

Von dieſen Auserwählten ſind ſodann wieder die, welche
(539) zugleich im Lernen, wie für den Krieg, die beſten ſind, im 30ſten Jahre auszuwählen, mit noch größerer Ehre zu ſchmükken und durch die Dialektik nun zu prüfen, ob ſie das Auge auf das Seiende ſelbſt und die Wahrheit zu richten vermögen. Wenn die Kunſt der Widerlegung (die zur Dialektik weſentlich gehört und welche die Sophiſten nur verderben) zu früh geübt wird, (ehe hinlänglicher Stoff des Wiſſens gewonnen, und an dieſem das natürliche Denken geübt iſt), ſo gewöhnt ſich die Jugend an ein leeres und eitles Spiel des Streitens und nichts gilt ihr bald mehr als wahr und feſt. Im reiferen Alter und von den ausgewählten Naturen iſt ſolches nicht zu fürchten, ſie werden vielmehr mit Eifer nach der Wahrheit ſelbſt ſtreben. Unausgeſetzt und angeſtrengt müſſen die reifen Zöglinge ſich 5 Jahre mit der Dialektik beſchäftigen.

Dann werden ſie (35 J. alt) wieder in das practiſche Leben zurückgeſchickt, um Aemter im Heere, oder wo es ſonſt nöthig iſt, zu übernehmen, um nicht in der Erfahrung zurück zu bleiben und um darzuthun, ob ſie nach allen Seiten hin gebraucht werden können. Dies dauert 15 Jahre. Haben ſie in dieſer Zeit ſich in allen Beziehungen bewährt, ſo wer-
(540) den ſie vom 50ſten Jahre an vorzugsweiſe mit der Philoſophie ſich beſchäftigen und jeder, wie ihn die Reihe trifft, die Regierung übernehmen, ſo wie andere Bürger zu dieſem Geſchäfte heranbilden, die ihre Stelle einnehmen können, wenn ſie die Inſeln der Seligen zu bewohnen gehn. — Das Geſagte gilt aber nicht bloß von Männern, ſondern auch von Frauen, die auch Herrſcherinnen werden können, ſofern ſich geeignete Naturen unter ihnen dazu finden.

VIII. Wie die gute Verfassung eingeführt werden könne.

Auch ist eine solche Verfassung schwer einzuführen, aber es wäre doch dadurch möglich, wenn einer oder mehre wahrhafte Philosophen, die zur Herrschaft gelangten, alle Einwohner der
(541) Stadt, die über 10 Jahre alt wären, hinaus auf das Land schickten und die zurückbehaltenen Kinder nun auf die angegebene Weise erzögen, die von den jetzigen Sitten nicht verderbt würden.

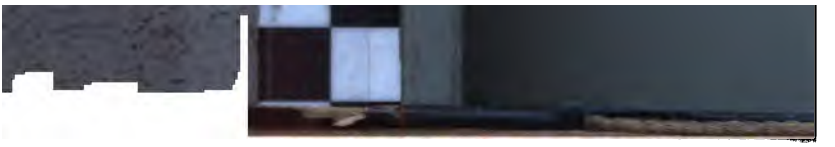
IX. Von den vier schlechten Verfassungen und dem ihnen entsprechenden Charakter der Bürger.

(Achtes Buch.)

(543) Nachdem so der gute Staat beschrieben worden, ist nun das Wesen der vier schlechten Staatsformen aufzuzeigen.
(544) Dieses sind nämlich: 1) die vielgepriesene kretische und lacedämonische; 2) die gleichfalls von Vielen gerühmte oligarchische, die aber voll Uebel; 3) die ganz von dieser verschiedene Demokratie und 4) die eben auch von allen abweichende edele Tyrannis, als die letzte der Krankheiten. Da nun die Verfassungen aus den Sitten der Bürger entstehen, so müssen diese dann auch jenen entsprechen und so treten jenen vier Verfassungen vier Charaktere gegenüber, was alles einzeln nun durchzugehen ist.

a) Aus der Aristokratie, (als der wahren, geistigen, vorher beschriebenen guten Verfassung) würde nun die erste schlechte,
(545) die (kretisch-lacedämonische) ehrsüchtige, Timokratie oder
(bis) Timarchie (Ehrherrschaft) zu nennende, entstehn, wenn dort
(551) Zwietracht unter den Herrschenden ausbräche. Diese Verschlechterung der Aristokratie wird dann darin gefunden, daß bei der Kinderzeugung nicht die rechte Zeit wahrgenommen worden. (Hieran knüpft sich dann ein Spiel mit Zahlen, nach welchen sich der Umlauf der menschlichen Dinge bestimmen soll.) Der Charakter dieses Staates wird hierauf angegeben, ziemlich so wie der lacedämonische erscheint; und sodann auch der Charakter der Bürger dieses Staates; — weniger mit den Musen beschäftigt; nicht rednerisch; Leibesübungen, Krieg, Jagd liebend; der Obrigkeit gehorchend; ehrgeizig, nach Aemtern strebend u. s. w.

(551) b) Oligarchie ist die Herrschaft der Reichen. Sie ent-
(bis) steht aus der vorigen Form, indem die Herrscher sich dort mit
(555) Schätzen versehn haben und der Werth dieser immer mehr



die Tugend und alles Andere zurückdrängt und das Geld endlich der alleinige Maßstab für Jegliches wird. Neben den Reichen findet sich dann die tiefste Armuth und aus den Bettlern werden Diebe und alle andere Verbrecher. — Dann folgt die Schilderung der Einzelnen in solchem Staate.

(555) c) Demokratie entsteht aus der Oligarchie, indem die
(bis) Herabgekommenen sich der Gewalt bemächtigen. Diese ist voll
(561) Freiheit und Jeder kann thun, was er will. Ueberhaupt sieht es da sehr bunt aus und erscheint sie leicht Vielen, die wie Weiber und Kinder auf das Bunte sehn, als die schönste. In dieser Verfassung gilt die Scham nur für Einfalt, die besonnene Ueberlegung (σωφροσυνη) als Unmännlichkeit; Mäßigkeit und wohlgeordnete Sparsamkeit als bäurisches und unfreies Wesen, welche verjagt und viele schlechte Begierden dafür aufgenommen werden. Uebermuth erscheint dann als Wohlerzogenheit, Zügellosigkeit als Freiheit, Schwelgerei als großartiges Leben, Unverschämtheit als Mannhaftigkeit. Jeder treibt, was ihm beliebt und wechselt in Allem. Bald berauscht er sich, bald trinkt er nur Wasser; bald treibt er Leibesübungen, bald die Wissenschaft; oft beschäftigt er sich mit den öffentlichen Angelegenheiten und redet, was ihm einfällt. Bald ist er Krieger, bald Kaufmann. Keine Ordnung oder Nothwendigkeit regelt sein Leben.

(562) d) Wie das Uebermaß des Reichthums und die Vernachlässigung alles Anderen, der Oligarchie den Untergang brachte, so wird die Demokratie durch die Unersättlichkeit in der Freiheit zu Grunde gehn und in die Tyrannis umschlagen. Die Obrigkeit wird in der Demokratie, wenn sie mild ist und alle Freiheit gestattet, zur Strafe gezogen, indem man sie beschuldigt, frevelhaft und oligarchisch zu sein. Die aber, welche der Obrigkeit gehorchen, werden als knechtisch und nichtsnutzig geschmäht. Nur Obrigkeiten, die sich wie Untergebene, und Untergebene, die sich wie Obrigkeiten benehmen, erhalten hier Lob und Ehre. Bis in die Familien dringt diese Umkehrung durch die Freiheit. Die Väter fürchten sich vor den
(563) Söhnen, diese aber scheuen sich überall nicht vor den Eltern. So ist es auch mit den Bürgern, den Metoiken und den Fremden. Nicht minder zittern die Lehrer vor ihren Zöglingen, und schmeicheln ihnen; diese aber machen sich nichts aus den Lehrern. Ueberhaupt stellen sich die Jüngern den Aeltern gleich und die Aeltern suchen sich durch alle Mittel die günstige Meinung der Jugend zu gewinnen, ihr recht liebens-

würdig zu erscheinen. Gleich werden alle Rechte, zwischen Frauen und Männern, und selbst zwischen gekauften Männern und Frauen, und ihren Käufern. Selbst die Thiere erscheinen hier freier als anderwärts. Die Hunde sind hier, nach dem Sprichworte, wie die Damen; und die Pferde und Esel gehen auf der Straße immer gerade aus, niemand ausweichend. So ist alles Andere voll Freiheit. In Summa, wenn man dies alles zusammenrechnet, so werden die Seelen der Bürger hier so zart, daß wenn ihnen nur irgend etwas Dienstbarkeit auferlegt wird, sie das übelnehmen und nicht ertragen. Sie kümmern sich auch um kein Gesetz, damit
(564) nichts ihr Herr sei. — Wie nun überall das Zu-viel-thun eine große Neigung erzeugt in das Gegentheil umzuschlagen, bei der Witterung, den Pflanzen und Körpern, so besonders in den Staatsangelegenheiten. Es wird sich also auch leicht die äußerste Freiheit, bei Einzelnen, wie im Staate, in die äußerste Knechtschaft umwandeln. — In drei Theile aber zerfällt die Bevölkerung einer Demokratie: Die erste Gattung entsteht durch das Gefühl der Kraft (δι' ἐξουσιαν) — sie bildet die Energischen — die hier so gut wie in der Oligarchie, nur viel wirksamer, vorhanden ist. Denn in der Oligarchie gelangen sie nicht zu Ehren, werden von den Aemtern zurückgedrängt und kommen so nicht zur Entfaltung und Geltung. In der Demokratie haben sie aber meist den Vorrang und die Heftigsten reden und handeln überall, während die Uebrigen um die Gerichtstätten geschart diese umsummen und nicht dulden, daß ein Anderer etwas sagt. Zur zweiten Gattung gehören die Reichen, die von Natur geordnetesten, ruhigsten (κοσμιωτατοι) und zur dritten die Menge,
(565) welche von ihrer Hände Arbeit lebt. Dieses ist die zahlreichste und die, welche in der Demokratie den Ausschlag giebt. Auf diese wirken dann die Einflußreichsten (die Erstern), die endlich durch die Unterstützung der Menge, durch die Um-
(566) stände und die eigene Klugheit, zu der Tyrannis gelangen. — Es folgt dann der Verlauf der Herrschaft des Tyrannen, wie es immer von einem Uebel in das andere übergeht. — Anfangs ist der Tyrann freundlich, lächelt jeden an und begrüßt ihn, verspricht alles mögliche Gute. Dann erregt er Kriege,
(567) damit das Volk eines Führers bedürfe. Dabei macht er es durch die erforderlichen Abgaben arm. So, und durch Anderes, macht er sich verhaßt und Feinde. Dieser muß er sich entledigen. Die Tapfern, Edelmüthigen, Klugen, Reichen ver-

folgt sein Mißtrauen. Durch eine starke Leibwache muß er
(568) sich schützen. Freunde hat er nur unter der Jugend und sonst wenigen; die Rechtschaffenen hassen und meiden ihn. Thöricht ist es, daß die Tragödie für weise gehalten wird, und ganz besonders, daß Euripides,*) weil er gesagt hat, „die Tyrannen sind weise durch den Umgang mit Weisen." Recht wie etwas Gottgleiches verherrlicht er, und die andern Dichter, die Tyrannei. Daher werden sie nach unserer Verfassung auch nicht im Staate zugelassen werden. Eben so auch nicht die, welche der Demokratie schmeicheln. Dies nur beiläufig; zum Tyrannen zurückkehrend, findet sich ferner, daß er die Tempelgüter einziehen wird; daß er nicht bloß sich vom Volke ernähren läßt, sondern auch seine Freunde
(569) und Freundinnen. Und wenn das Volk ihm aufsäßig wird, und ihn austreiben will, so wird es bald erfahren, wie sehr es das schwächere ist.

(Neuntes Buch.)

(571) Wie eigentlich der Tyrann beschaffen ist und in welchem
(bis) Gemüthszustande er sich befindet, ist nun noch zu betrachten.
(576) Von den Begierden wird ausgegangen — wie zu Speisen und Getränken, Düften, Salben, Wein, Kränzen, Liebesgenüssen, — und dann gezeigt, wie diese in ihm gewaltig und herrschend sind; wie er dann bis zu der Aehnlichkeit mit einem Trunkenen oder Wahnsinnigen hin sich entwickelt und so zu allem Bösen verführt wird, um jene zu befriedigen. —
(576) Wie sich nun in Hinsicht der Tugend und Glückseligkeit der
(bis) Staat mit der guten, früher beschriebenen königlichen
(580) Verfassung zu der tyrannischen verhält, so auch die Männer in diesen. Sclaven sind sie der Begierden; der Tyrann wie die Bürger. Es wird dann der Tyrann auch sowohl als der schlechteste, wie auch als der unglücklichste Mann erscheinen. Der gerechte, und sich selbst königlich beherrschende Mann, ist auch der glücklichste; der schlechteste und ungerechteste ist
(581) auch der unglücklichste. — Von einer anderen Seite dies be-
(bis) trachtend, wurden, auf die frühere Eintheilung (S. 436 ff.)
(588) des Staats und der Seele in drei Stände und Vermögen sich stützend, drei Arten der Begierden aufgestellt: 1) zu ler-

*) Die angeführten Worte werden durch andere achtbare Zeugnisse dem Sophokles in einem verlorenen Stücke „Ajax" zugeschrieben.

nen, 2) ſich zu ereifern (θυμουται) und 3) die vielgeſtaltig auf alle Art des Bedürfniſſes, zumeiſt des ſinnlichen, gerichtete. Die erſte Richtung geht nun auf die Wahrheit und iſt lernluſtig und weisheitsliebend, die zweite iſt als ehr- und ſtreitſüchtig zu bezeichnen und die dritte als geldliebend und eigennützig. Demgemäß giebt es auch drei Arten von Menſchen, die von einer dieſer Richtungen zunächſt beherrſcht werden. Wenn nun über die Vorzüge derſelben Streit wäre, ſo müßte, wie überall, die richtige Beurtheilung und Entſcheidung herbeigeführt werden: durch Erfahrung, Vernunft (φρονησει) und Verſtand (λογῳ). In dieſen drei Beziehungen werden ſodann die drei Arten der Menſchen durchgegangen und geprüft. Bei dem Weisheitsliebenden zeigt ſich dann, daß er überall am meiſten vermittelſt der Erfahrung urtheilt; aber daß er nur durch die Vernunft (μετα φρονησεως) erfahren geworden, und daß er durch das Werkzeug, durch welches es ſich gebührt, nämlich durch den Verſtand (δια λογων), urtheilt. — Es wird zugleich auch dargethan, daß die Luſt des Weiſen allein eine wahre, die der andern nur ein Schattenbild von jener ſei. In Hinſicht der Luſt (ἡδονη) aber und deren Gegentheil, des Schmerzes (λυπη), zeigt ſich noch ein Drittes, zwiſchen beiden Liegendes: die Ruhe (ἡσυχια). Dieſe kann beides, verglichen mit jenen Gegenſätzen, ſein: wenn der Schmerz der Krankheit aufhört, ſo iſt dieſer Zuſtand ſchon Luſt, in Erinnerung an den vorigen; wenn eine mächtig aufregende Luſt aber aufhört, ſo wird der darauf folgende Zuſtand der Ruhe auch ein ſchmerzlicher ſein. Es giebt aber auch viele Zuſtände, die ohne vorhergehenden Schmerz angenehm ſind, und die, wenn ſie vorüber, keinen Schmerz wegen des Aufhörens zurücklaſſen, wie z. B. ein angenehmer Geruch. Nachdem noch Weiteres über die Arten der Luſt u. ſ. w. verhandelt worden (worüber im „Philebus" viel Ausführlicheres), ſo wird durch eine „wunderliche" Rechnung und durch Zahlen beſtimmt, wie vielmal unglücklicher der Tyrann iſt, als der Gerechte, Königliche, nämlich 729 Mal (aus $3 \times 3 = 9$ und 9^3, aus immer dreifach Schlechterm, in verſchiedenen Beziehungen, geſetzt.)

X. Schluß, in einigen weitern Ausführungen früherer Sätze und vom Ziel und Zweck des Lebens von der Unſterblichkeit, wie von Lohn und Strafe im Jenſeits.

a) Widerlegung, daß Unrechtthun und die Befriedigung

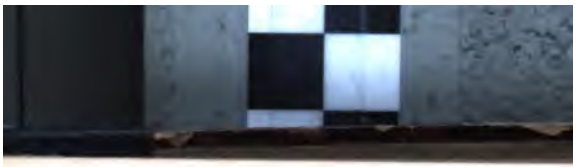
thierischer Triebe je nütze, sondern nur Recht, Vernunft, Sittlichkeit glücklich machen.

(588) Der früher (S. 362) aufgestellte Satz: „Unrechtthun nütze
(bis) dem, der vollkommen ungerecht zwar sei, gerecht aber erscheine,"
(592) und der zuvörderst Anwendung auf den Tyrannen findet, wird dann widerlegt, indem die Ungerechtigkeit, als die Herrschaft des schlechten, thierischen Triebes in uns, erscheint, und daher nicht glücklich machen kann. Daher werden auch niedere Handwerker und Tagelöhnerei für schimpflich gehalten, weil in ihnen die thierische Natur die Herrschaft führt. Der Vernünftige wird dagegen nur darauf sein ganzes Streben hinrichten, seine Seele durch die wahren Kenntnisse zur Trefflichkeit heranzubilden und für seinen Leib nur in sofern Sorge tragen, als es in Uebereinstimmung mit der Seele geschieht und die völlige Harmonie erreicht wird; er wird nicht nach großem Reichthum streben, noch auch nach Ehrenstellen, und keinen andern Staat verwalten wollen, als den hier beschriebenen, der aber auf Erden nicht anzutreffen und von dem nur im Himmel ein Musterbild (παραδειγμα) aufgestellt ist.

(Zehntes Buch.)

b) das Wesen und die Wirkung der Künste, und welche Dichter im Staate nicht zu dulden und welche zu dulden sind.

(595) Auch die obige Bestimmung (S. 568), daß die darstellende (μιμητικη) Dichtkunst nicht in dem vollkommenen Staat zugelassen werden dürfe, wird hier weiter ausgeführt. Dies wird jetzt um so deutlicher, nachdem die verschiedenen Arten (εἰδη) der Seele betrachtet worden. Es muß aber für die Seele verderblich werden, was diese Kunstgattung ihr bringt. Wiewohl Sokrates nun von Kindheit an eine Liebe und Scheu vor Homeros gehegt habe, diesem ersten Lehrer und Führer der trefflichsten Tragiker, so darf ihm doch kein Mann über die Wahrheit gehn, und er muß das eben Gesagte ausführen.
(596) Ein Begriff (εἰδος) ist doch da für jegliches Vieles, was einen Namen trägt, wie z. B. Bett, Tisch. Wenn nun Einer solche Geräthe anfertigt, so muß er auf den entsprechenden Begriff hinsehn; den Begriff selbst aber macht keiner dieser Meister. Aber ein anderer Meister macht alle die Dinge (als Ideen), welche die verschiedenen Handwerker anfertigen; derselbe macht auch die ganze Natur, Himmel und Erde, Götter und Menschen. Gott also ist auch der erste Meister des Bettes, nämlich des wesenhaft seienden (des



einen, ſich ſtets gleichen, der Idee — ὄντως οὐσης);
(597) der Tiſchler ſodann macht die vielen daſeienden Betten, real;
— alſo nicht das Seiende, die Idee, iſt das eine, ſondern
ihm nur Aehnliche, — der Maler bildet, ahmt ſie nach; ſo
daß drei Arten des Bettes ſich zeigen. Gott iſt alſo der
Seinsbildner (Urheber, φυτουργος), der Tiſchler der
Werkbildner, (δημιουργος, Werkmeiſter), der Maler
aber der Werkbildner und Dichter jenes (Nachbildner). Der
(598) Tragödiendichter iſt dem Maler ähnlich; er iſt auch der dritte
von dem Könige und der Wahrheit abwärts. Dieſer und
die andern Nachbildner, ſie geben das Erſcheinende, wie es
(599) ſcheint, (nicht an ſich ſelbſt). — Nach Vielen aber ſollen die
Tragiker, und ihr Führer Homeros, alles verſtehen und über
alles im Leben belehren können (worüber Näheres im „Jon“);
aber ſie haben weder einen Staat, wie Lykurg und andere
Geſetzgeber, gebildet, noch ſonſt die Wahrheit und das Weſen-
(600) hafte gelehrt, wodurch die Menſchen beſſer werden. Alle Dich-
ter ſind nur Schattenbilder der Tugend und der andern Dinge.
— Sodann wird die Dichtkunſt in eine andere (noch weniger
paſſende) Beziehung gebracht, in der Zuſammenſtellung der
(601) drei: der Gebrauchende, der Verfertigende und der Nachbil-
dende von Dingen, wo der erſte der Wichtigſte und Entſchei-
dendſte über dieſelben iſt, und der Nachbildende, was die Dich-
(602) ter ſind, wieder die dritte Stelle einnimmt. — Durch Täu-
(bis) ſchungen, Gaukeleien wird die Seele von den nachahmenden
(604) Künſten nur überwältigt. Gleichmuth, ruhige Gemüthsſtim-
mung ſind ſchwer nachzubilden und gewähren auch keinen
Reiz, noch ſchaffen ſie dem Künſtler Beifall; aber Leidenſchaf-
ten, heftige Gemüthsbewegungen ſind der Triumpf und der
Hauptgegenſtand jener Beſtrebungen. Dadurch aber werden
die Seelen verdorben; das Vernünftige wird vernichtet und
alſo thut man Recht ſolche Künſtler in dem guten Staate
(605) nicht zu dulden. Dem Homer und andern Dichtern gereicht
es zum größten Ruhm, wenn ſie uns in die traurige Stim-
mung ihrer Helden zu verſetzen wiſſen. Wenn wir aber in
der Wirklichkeit ſelbſt Trauriges erfahren, ſo wird dem ein
großer Werth beigelegt, wenn wir ruhig, unerſchüttert bleiben.
Wie ſonderbar iſt es nun, daß wir den Helden bei dem Dich-
ter in dem, deſſen wir uns ſchämen, wohlgefällig beſchauen
(606) und beiſtimmen? Aehnlich verhält es ſich auch mit dem Lä-
cherlichen; Scherze die man zu machen ſich ſcheuen würde,
hört man im Luſtſpiel an und erfreut ſich an ihnen höchlich.

Wenn man lange diese Dinge beschaut, so wird man unvermerkt in jenen Kreis hineingezogen und endlich selbst zum Possenreißer. So wird die Vernunft überall betäubt und überwältigt, indem alle Arten der Begierden, Leidenschaften, Affecte angereizt, genährt, entbunden werden. Dadurch aber wird man nur schlecht und elend. — Wenn nun Viele behaupten: Homeros habe Hellas erzogen, und bei der Verwaltung und Gestaltung aller menschlichen Angelegenheiten müsse man ihn zuziehen, von ihm lernen und nach ihm das ganze eigene Leben anordnen: so muß man dies schon dulden und sie so gut sein lassen, als sie irgend können, auch ihnen zugeben, daß Homer der dichterischste und erste aller Tragödiendichter sei, aber man muß auch zugleich wissen, daß von der
(607) Dichtkunst nur Hymnen auf die Götter, und Lobgesänge auf die Guten, in den Staat aufzunehmen sind. Wenn man aber die ergötzliche Muse, in Liedern und Erzählungen (Lyrisches und Episches) aufnimmt, so werden Freude und Schmerz statt des Gesetzes und des gemeinhin immer für das Beste gehaltenen Verstandes (λογου) in dem Staate herrschen. — Uebrigens herrscht ein alter Streit zwischen der Philosophie und der Dichtkunst, wovon hier denn auch mehre umlaufende Aussprüche, die diesen bezeichnen, angeführt werden. Jedoch seien die Dichterfreunde anzuhören, wenn sie beweisen wollen, daß die Dichtkunst nicht bloß angenehm, sondern irgend wie für den Staat und das Leben heilsam sich erweise. Findet man nun aber nichts Wahres darin, so muß man es mit ihr, wie
(608) mit jeder Liebe, die uns nicht förderlich ist, machen, sich nämlich von ihr losreißen. — Nicht um Ehre, Geld oder um irgend eine Macht, selbst die der Dichtkunst nicht, dürfen die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden vernachlässigt werden, denn diese sind das Höchste.

c) Von der Unsterblichkeit und dem Lohne der Tugend.

Der höchste Preis und Lohn der Tugend ist aber noch nicht in dem Bisherigen aufgezeigt. Nicht auf die kurze Zeit dieses Lebens allein kann dies alles sich beziehen; es gehört einer Ewigkeit an, da die Seele unsterblich ist. Der Beweis für die Unsterblichkeit derselben wird dann in folgender Weise geführt. Es giebt doch etwas Gutes und Böses; alles
(609) Verderbende und Zerstörende ist das Böse; das Erhaltende und Nützende aber das Gute. So sind die Krankheiten für den Leib das Böse und Zerstörende, der Rost für das Eisen

u. ſ w. Nur wenn dies Böſe an die Dinge herantritt, werden ſie vernichtet, nicht wenn das Gute. Die Seele nun hat auch ihr Böſes, was ſie ſchlechter macht, wenn es in ſie eindringt, wie alle Ungerechtigkeit, Unverſtand u. dergl., aber nichts von dieſem kann ſie auflöſen, vernichten, ſo wie etwa der Leib durch ſeine Uebel zerſtört wird. Jedes wird aber durch die eigene Schlechtigkeit allein zu Grunde gehen, wie der Leib nicht etwa durch die Schlechtigkeit des Getreides,
(610) ſondern nur durch die eigene, die dadurch erzeugte Krankheit. Die Seele kann nicht durch die Schlechtigkeit des Leibes umkommen, oder durch den Tod des Körpers ſchlechter — ungerechter — werden. Und durch die Ungerechtigkeit ſelbſt wird ſie nicht getödtet, was ein Heil für ſie wäre, indem ſie ſo von allen Uebeln befreit würde. Die Ungerechtigkeit wirkt vielmehr ganz anders. Alles Andere kann ſie tödten, aber den, welcher ſie in ſich trägt, den macht ſie nur noch lebensluſtiger. Wenn alſo die eigene Schlechtigkeit der Seele ſie zu zerſtören nicht im Stande iſt, und noch weniger die fremde, ſo iſt ſie wohl nothwendig ein immer Seiendes. Iſt dieſes aber, ſo wird keine Seele untergehn, es werden aber auch nicht andere neue entſtehen können, denn ſie müßte dann
(611) aus dem Todten (Materiellen) entſtehen, und ſo wäre am Ende alles unſterblich. Dies iſt aber nicht zu glauben. Die Seele, ihrer wahrhafteſten Natur nach, erſcheint dem Denken (λογος) nicht als bunt, ungleich und verſchieden in ſich. Denn was ewig iſt, kann nicht aus dem Vielen (Materiellen) zuſammengeſetzt ſein und kann nur die vollkommenſte Zuſammenſetzung haben. Daß ſie unſterblich iſt, erweiſt die gegenwärtige Rede und auch die andern*). Was die Seele aber wirklich iſt, muß man nicht an ihr während des Zuſtandes der Verbindung mit dem Leibe und mit anderen Uebeln erblicken wollen, ſondern in ihrer Reinheit und Urſprünglichkeit. Wie des Meergottes Glaukos Geſtalt ſeine ehemalige Natur nicht mehr erkennen läßt, ſo iſt die der Seele auch entſtellt und umhüllt. In ihrem philoſophiſchen Weſen ſtrebt ſie nach jener Reinheit und Wahrheit, ſie ſucht das Göttliche und Immerſeiende, und könnte ſie dieſer Richtung völlig folgen, ſo würde ſie zu der ganzen Urſprünglichkeit und reinen

*) Dies weiſt zunächſt auf den Phädon hin, wo aber auf andere Art der Beweis verſucht wird.

Wesenheit zurückkehren. Die Gerechtigkeit würde dann auch,
(612) wie bisher es dargestellt worden, nicht des Lohnes und der Ehre wegen, — wie aber Hesiod und Homer lehren, — geübt, sondern um ihrer selbst willen und weil sie an und für sich, das Beste für die Seele ist. Wenn dies feststeht, so ist es aber ohne Gefahr auch des Lohnes zu gedenken, den die Gerechtigkeit und die andern Tugenden bei Menschen und Göttern, im Leben und nach dem Tode, gewinnen. Darüber können die Götter nicht getäuscht werden; sie wissen wer gerecht und nicht; den Gerechten lieben sie; und was sie ihm senden, kann nur zu seinem Wohle sein, wären es auch Uebel
(613) und Strafen für frühere Vergehen. Alles schlägt dem Gerechten endlich zum Guten aus, im Leben oder auch nach dem Tode. Auch bei den Menschen tragen die Gerechten endlich immer den Sieg davon; wie die Ungerechten auch zuletzt ihren verdienten Lohn erhalten.

(614) Den größten Lohn, wie die größte und dauerndste Strafe
(bis) aber erhält Jeder nach dem Tode. Eine Erzählung soll dieses
(621) erweisen. Ein scheinbar im Treffen Getödteter kehrt nach 12 Tagen wieder ins Leben zurück und erzählt, wie seine Seele sich vom Körper getrennt und das Jenseits, die Unterwelt und den Himmel, durchwandert habe und wie sie dort über die Gestorbenen richten, Strafen und Belohnungen austheilen gesehn; wie tausendjährige Wanderungen stattfänden u. s. w. eine sehr ausführliche allegorische Dichtung, die damit schließt, daß wir der Gerechtigkeit und Vernünftigkeit (Sophrosyne) überall nachleben müssen, wodurch wir uns selbst und den Göttern lieb werden, und glückselig sind, sowohl während wir noch hier weilen, wie auch wenn wir dort, gleich den Siegern, den Preis empfangen.

7. Philebos.

Einleitung.

Dieſes Geſpräch, der Ethik angehörig, dürfte zu den bedeutendſten gezählt werden. Wenn die Gerechtigkeit, und das Gute und Weiſe überhaupt, in dem Werke „vom Staate" auf das Allgemeinwohl ſich vorzugsweiſe bezog, ſo handelt es ſich hier darum, wie der Einzelne durch jene glückſelig werde. Hier iſt nichts Weſentliches, dem man nicht beiſtimmen möchte, wenn auch einiges Untergeordnete nicht ganz befriedigen wollte. Die etwas ſehr lange und gekünſtelte Unterſuchung über die Luſt (Nr. VI.) wäre damit zu rechtfertigen, daß Platon ſie als eine dialektiſche Uebung angeſehn hat, wie er die Länge philoſophiſcher Beſprechungen nicht bloß nach ihrer Nothwendigkeit für den in Rede ſtehenden Gegenſtand, ſondern auch als eine Denkübung angeſehen wiſſen will, (Staatsmann, 285,) wenngleich es jedoch auch in dieſer Hinſicht des Maßes ſehr bedarf. Beſonders ſchwierig iſt es aber in dieſem Werke den Hauptfaden zu verfolgen, da ſo vielerlei angeknüpft und eingeſchoben wird, was den Ueberblick und Zuſammenhang des Ganzen in ſeinen weſentlichen Theilen ſehr erſchwert. Der Gegenſtand wird übrigens mehr lehrend, als dialektiſch (unterſuchend) geführt. Um jene Schwierigkeit etwas zu erleichtern, ſtellen wir hier die Hauptgedanken kurz neben einander.

Das Gute hier, „das ſich allein genügt," iſt mit dem „im Staate" (505 fl.) von ihm Geſagten, in Verbindung zu bringen. Das Gute iſt das Erſte und Höchſte — Gott ſelbſt. In ihm liegt die Wahrheit, das Maß und die Schönheit (hier S. 65.) enthalten. Die Wahrheit iſt das Seiende, ſo wie es wirklich iſt, (im Gegenſatz des Schei-

nes und der Lüge,) und wie das Urgute es bestimmt hat, wodurch es auch zum Nützlichen und Heilsamen wird. Die Kraft Gottes, durch welche alles ist und geschieht, nennt er die Vernunft (*νους*), die bei Gott aber kein Erkennen der Wahrheit durch das Denken ist; denn er weiß Alles schon vorher, da es von ihm ausgegangen, also denkt und erforscht er nichts. Bei ihm ist Wollen und Thun, Wissen und Sein, eins. Da nichts Sinnliches, Leibliches an ihm ist (Phädr. 246.), so hat er auch weder Lust noch Schmerz (hier 33). Als das Gute, selbst und allein, kann er auch nichts Böses wollen oder bewirken.

Bei den Menschen ist das Gute und die Wahrheit nur ähnlich beschaffen. Sie haben eine Seele mit einer göttlichen und einer irdischen Natur (Phädr. 245). Die göttliche in ihnen kann nur als reiner, ursprünglicher Geist gedacht werden, der im Jenseits alles bei Gott gesehn hat, (wie bei der Begleitung der Götter, Phädr. 246 fl.), was er dann als angeborene Ideen mitbringt. Hier aber sind sie erst nur als ein Vermögen noch ruhend, jedoch fähig wieder geweckt und ins Bewußtsein zurückgebracht zu werden. Durch Vermittelung, Anregung des Sinnlichen, Wirklichen, als Abbildern der göttlichen Ideen, geschieht das zuerst, doch schwächer, dunkler; dann aber werden sie durch das Denken, „der Bewegung innerhalb der reinen Begriffe," stärker und klarer; (wo der *νους* in uns zum *λογος*, göttliche Vernunft zur menschlichen, oder zum denkenden Verstande, wird, und die Kenntnisse, Begriffe, *διανοια*, so wie höher die Erkenntnisse, Ideen *ἐπιστημη* entstehen). Ferner jedoch kommt auch durch das Sinnliche (Natürliche) in uns die Lust und der Schmerz in den irdischen Theil der Seele. Da beide Naturen in der Seele unzertrennlich sind und sein sollen, so zeigt sich auch das vollkommenere Leben in der Mischung, oder Vereinigung, der denkenden Vernunft und der wahren Lust, welches Leben dann den ersten Preis erhält. Einseitig getrennt, und relativ, kommt dem Leben bloß im Denken, For-

schen, Erkennen, der zweite Preis zu, und der Lust erst der dritte. Jenes steht aber dem Wahren und Guten unendlich viel näher, als dieses. — Als Vernunft wird endlich dreierlei bezeichnet: 1) der Geist an sich, als Vermögen, Kraft; 2) dann als Thätigkeit aller Art, das Denken; 3) das, was dies erforscht, die Wahrheit oder Erkenntniß, und bald das Eine und bald das Andere davon gemeint. Die Idee des Guten selbst jedoch schließt in sich die drei Ideen: der Wahrheit, des Maßes und des Schönen (S. 66).

Analyse.

Sokrates. Protarchos. Philebos.

I. Philebos erklärt die Lust für das Gute; Sokrates hält Vernunft, Einsicht und dergl. für viel besser und Allen das Nützlichste; sie stellen so zwei Seelenzustände einander gegenüber, die den Menschen glückselig machen sollen. Gäbe es einen dritten, bessern, so würde der von jenen vorzüglicher sein, der diesem am verwandtesten ist.

(11) Sok. fordert den Protarchos auf zu erklären, ob er das Gespräch des Philebos, das er mit diesem bisher geführt habe, übernehmen wolle. Er wiederholt nun ihre beiderseitige Behauptung. Phileb. nämlich sagt: „Das Gute für alle Lebendige sei Freude, Lust, Vergnügen (το χαιρειν, την ηδονην και τερψιν), und alles der Art;" Sok. aber leugnet dies und behauptet, daß: „Vernunft (φρονεσιν) und Einsicht (νοεσιν), die Erinnerung mit dem diesen Verwandten, wie die richtige Meinung (δοξαν ὀρθην) und die wahren Erkenntnisse durch Schlußfolgerung (ἀληθεις λογισμους), viel vorzüglicher, als alle Lust und das Nützlichste für Alle sei, die daran Theil haben." — Da Philebos ermüdet ist, so will Protarchos dessen Stelle einnehmen.

Sok. ſtellt nun erſt feſt: daß jeder von ihnen dort einen gewiſſen Zuſtand der Seele angebe, welcher den Menſchen glückſelig mache (εὐδαίμονα); nach jenem iſt es: ſich zu freuen, nach Sok.: vernünftig zu ſein. Gäbe es nun aber
(12) noch ein Drittes, was beſſer als jede von dieſen beiden Arten wäre, ſo wäre das von den beiden — das ſich Freuen und das Vernünftigſein — auch das Beſſere, welches dem Zuſtande des Gemeinſamen verwandter wäre. Dies iſt zu unterſuchen.

II. Die Luſt iſt ſehr verſchiedenartig, und einige ſchlecht. Da Protarchos den Begriff Luſt und gut für gleich hält, ſo will er keine ſchlechte Luſt zugeben. Dies führt zu einer weitern Begriffsbeſtimmung, um nicht in leeren Streit zu gerathen.

Sie wollen mit der Aphrodite beginnen, von der Phileb. behauptet: ſie werde zwar ſo genannt, ihr eigentlicher Name aber ſei die Luſt. Die Göttin läßt Sok., in Angſt, vor ihr, bei Seite, aber von der Natur der Luſt bemerkt er, ſie ſcheine wohl etwas ganz Einfaches (ἁπλῶς ἔν τι), aber ſie nimmt wirklich ſehr vielfache Geſtalten an, die ſich auch oft ganz unähnlich ſind. Luſt ſchreibt man den Ausſchweifenden, wie den Mäßigen, den Vernünftigen, wie den Unvernünftigen zu, wo die Luſt doch eine ſehr verſchiedene iſt. Die Luſt, an ſich, bleibt ſich aber doch gleich, meint Prot. — Allerdings, erwidert Sok., auch die Farbe, als ſolche, iſt daſſelbe, aber das Weiße iſt vom Schwarzen nicht nur verſchieden, ſondern einander auch entgegengeſetzt. Auch mit Geſtalten und Anderem iſt es ſo, und der Rede nicht zu glau-
(13) ben die das Entgegengeſetzte für Eins (daſſelbe) hält, (wie ſophiſtiſch oft behauptet wird). Da Prot. ſagt, alle Luſt ſei gut (das Gute und die Luſt eins), ſo will er nicht zugeben, daß die Luſt auch oft ſchlecht ſei, wie Sok. behauptet. Dieſer zeigt dann, daß wenn alle Luſt gleich ſein ſolle, ſie nicht verſchieden ſein könne, dies unſinnig wäre und jene Beiſpiele der Verſchiedenheit alſo überflüßig erſchienen. Nun zeigt ſich aber auch, was Sok. das Gute nennt, Erkenntniß u. ſ. w., die auch unter ſich verſchieden, oft entgegengeſetzt und auch
(14) ähnlich ſind.*) Der Wahrheit näher zu kommen, nicht bloß

*) Hier handelt es ſich um einen ſehr einfachen Satz der Logik: daß jeder Gattungsbegriff, — wie Farbe, — in allen ſeinen Arten

ihre Behauptungen durchzusetzen, sprechen sie doch. Daher wollen sie die Sache von einer andern Seite her anfassen.

III. An dem Streitsatze „von dem Eins und dem Vielen," wird das dialektische Verfahren geknüpft, wo durch die Eintheilung in Geschlechter und Arten jener Streit zu lösen und die Wahrheit überall zu finden ist. (Neben diesem synthetischen, wird auch der regressive Weg angedeutet.)

Ein alter Streitsatz ist: „daß Eins auch ein Vieles, und Vieles auch Eins ist." Trivial ist die Lösung, daß ein Mensch groß und klein, schwer und leicht sein könne, und so noch vielerlei an sich haben, und doch einer ist; oder daß er viele Glieder hat, und diese zusammen Eins bilden. Dies
(15) bezieht sich auf alles Werdende und Vergehende, (Reale). Aber wenn man den Menschen und den Ochsen (d. h. den Begriff, das Gedachte, Ideale), oder das Schöne, das Gute und dergl. als Eins setzt, darüber wird Streit geführt. Zuerst ob man solche Einheiten (μοναδες, Ideen,) als wahrhaft seiend, annehmen dürfe; und dann wie sie zu denken seien, wenn jede immer dieselbe bleibt, nicht wird und nicht untergeht; in ihrer Einheit fest bleibt; hierauf aber daß sie

---

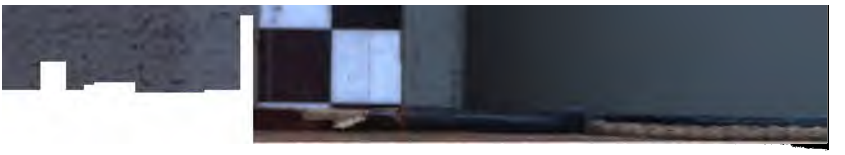
als derselbe enthalten ist, und die Arten daher insofern, — in Hinsicht auf jenen gemeinsamen Begriff — gleich sind. Eben so sind aber die Arten unter einander, durch das Hinzutreten von andern Begriffen zu dem gemeinsamen, verschieden — roth, blau, weiß, — oder entgegengesetzt, — wie weiß und schwarz — die in ihrer Verschiedenheit sich aufheben, feindlich erscheinen, und doch eng und unmittelbar verbunden sind, zusammen ein abgeschlossenes Ganzes ausmachen, wo die Aufhebung des einen Theils nothwendig das Denken des andern setzt, wie „nicht gut" dann „schlecht" und „nicht schlecht" wieder „gut" bezeichnet, wenn es sich um Gegensätze handelt. Die Streitlustigen, oder Taschenspielerischen verwenden diesen klaren Satz dadurch zu ihren Täuschungen, daß sie das Gleich und das Verschieden ohne die erforderliche Beziehung auf den Geschlechts- und die Artbegriffe gebrauchen. So können sie dann herausbringen: „daß das Verschiedene auch gleich, oder dasselbe ist" — nämlich unbedingt, während es wahr wäre in Beziehung auf den gemeinsamen Geschlechtsbegriff; — oder, „daß das Gleiche verschieden ist," denn in den Arten zeigte es sich als solches. Je nach den Beziehungen, unter denen man etwas denkt, ist Alles aber sowohl gleich, wie verschieden, d. i. ähnlich.

in dem Werdenden und unendlich Vielen, entweder zerſtreut (zertheilt), und ein Vieles geworden zu ſein, oder ſelbſt ein Ganzes, von ſich ſelbſt getrennt, (ὅλην αὐτην αὑτης χωρις), (nämlich, indem die Idee in den Dingen das Viele wäre, und ſelbſt zugleich davon getrennt und urſprünglich, für ſich ein Ganzes, eine Einheit bliebe). Das letztere wäre doch von allen Dingen für das Unmöglichſte zu halten. Dieſe Reden von dem Eins und dem Vielen ſind ſehr alt, und werden
(16) wohl nicht aufhören. Sok. will nun die Kunſt lehren, die als eine wahre Gabe den Menſchen verliehen iſt, wie aus jener Verwirrung herauszukommen iſt. Sie lehrt, daß aus Einem und Vielem Alles geworden iſt, was wirklich iſt, und dies Unbeſtimmtes und Beſtimmtes (ἀπειριαν και περας) in ſich verbinde. Dann müſſen wir jedesmal einen Begriff (μιαν ἰδεαν) in allen Dingen annehmen und ſuchen, und werden ihn gewiß darin finden. Wenn wir ihn nun erfaßt haben, dann iſt zu ſehn, ob nach dem einen etwa noch zwei darin ſind, oder drei, oder irgend wie viele Begriffe ſich darin antreffen laſſen; mit jedem Einzelnen dieſer Begriffe iſt dann eben ſo zu verfahren, bis man von dem urſprünglich Einen aus, nicht nur ſieht, daß Einer, Viele und Unbeſtimmte, (ἀπειρα) ſind, ſondern auch wie viele (in beſtimmter Zahl). Den Begriff des Unbeſtimmten muß man aber nicht eher auf die Menge (der Dinge) anwenden, bis man die Zahl aller Begriffe zwiſchen den Einen, und den Unbeſtimmten überſehen hat, dann aber dieſen frei laſſen, (d. i. jeder Begriff iſt einzutheilen in die logiſchen Geſchlechter und Arten, bis auf die letzten, unterſten, die dann in die unendlich vielen Einzelnen, Individuen übergehen.) Die jetzigen Weiſen aber ſetzen das Eins (den erſten, allgemeinen Begriff), ſo wie es ſich eben trifft, oft
(17) ſehr ſchnell und kurz, und gehen dann gleich in das Unbeſtimmte (unendlich Viele, Einzelne) über, was in der Mitte von jenen liegt, (als die Geſchlechter und Arten überſpringend). Darnach iſt die dialektiſche und bloß ſtreitſüchtige Weiſe zu unterſcheiden. Als Beiſpiel jenes dialektiſchen Verfahrens wird die Sprache (γραμματα, auch Schrift, Buchſtaben), gewählt.

Die Stimme iſt eine aber doch unendlich mannigfaltig. Aber zu Sprachkundigen werden wir durch beides nicht, weder durch Eine, noch durch das unbeſtimmte Viele, ſondern erſt durch das Wievielerlei und Welcherlei (die be-

ſtimmten Arten der Laute). Eben ſo beim Tonkünſtler, wo auch die Stimme das Eine iſt, die man in die hohe und tiefe theilen und als drittes den Mittelton (*ὁμοτονον*) ſetzen kann. Damit wäre man aber auch noch kein Tonkünſtler, ſondern erſt wenn man die Interwallen, die Verbindungen,
(18) Tonarten u. ſ. w. anzugeben weiß. Während nun ſo von dem Einen ausgehend, man (dialektiſch) durch die beſtimmte Zahl der Begriffe (in ihrer Gliederung) bis zu dem unbeſtimmt Vielen (den Einzelarten und Individuen) hinabſteigt (der ſynthetiſche, progreſſive Weg), ſo kann man auch mit dem unbeſtimmt Vielen beginnen, darf dann aber nicht gleich auf das Eine (den höchſten, gemeinſamen Begriff) überſpringen, ſondern (abſtrahirend und reflectirend) muß man die beſtimmte Zahl der Begriffe einer (verwandten) Menge von Einzelnen aufſuchen und durch dieſe bis zu dem Einen aufſteigen, (d. i. der analytiſche regreſſive Weg, auf dem man aus dem Einzelnen, Individuellen die unterſten Arten erſt ermittelnd, und durch fortgeſetzte Abſtraction die höhern Arten und Geſchlechter der Begriffe bis zu dem einen und letzten aufſteigend, gelangt.) Hiezu dient die Sprache wieder als Beiſpiel. Es werde nun die Stimme erſt als das unbeſtimmt Viele der Töne gefaßt. Ein Gott, oder Menſch, Theuth, (ſ. Phädrus S. 274), fand dann darunter die Selbſtlauter, die tönenden, die mittleren, zwiſchen dem Tönen und Nichttönen (Liquidä) und die Stummen, nicht tönenden (Mitlauter, Conſonanten), als Arten, und jede in beſtimmter Zahl, wodurch man dann die beſtimmte Zahl der Buchſtaben erhält, durch welche insgeſammt man alles verſtehen kann und was in Eins dann zuſammengefaßt, die Sprachkunſt (*γραμματικη τεχνη*) genannt wird.

IV. Dialektiſch ſoll alſo die Luſt und Vernunft nun behandelt werden. Zuerſt wird behauptet, daß keines davon das Gute ſelbſt ſei, und dies vorläufig, als ſich ſelbſt genug und vollkommen, erklärt. Dann zeigt ſich, daß Luſt nicht ohne Vernunft, Erinnerung und dergl. möglich iſt, und ein Leben der Vernunft, ohne alle Luſt, Niemand wünſchen werde; dagegen eines aus beiden gemiſcht. Dies erhielte alſo den erſten Preis; den zweiten möchte Sokr. dem vernünftigen Leben zutheilen; aber der Beweis davon erfordert noch vorher andere Erörterungen.



in dem Werdenden und unendlich Vielen, entweder zerſtreut (zertheilt), und ein Vieles geworden zu ſein, oder ſelbſt ein Ganzes, von ſich ſelbſt getrennt, (ὅλην αὐτην αὑτης χωρις), (nämlich, indem die Idee in den Dingen das Viele wäre, und ſelbſt zugleich davon getrennt und urſprünglich, für ſich ein Ganzes, eine Einheit bliebe). Das letztere wäre doch von allen Dingen für das Unmöglichſte zu halten. Dieſe Reden von dem Eins und dem Vielen ſind ſehr alt, und werden
(16) wohl nicht aufhören. Sok. will nun die Kunſt lehren, die als eine wahre Gabe den Menſchen verliehen iſt, wie aus jener Verwirrung herauszukommen iſt. Sie lehrt, daß aus Einem und Vielem Alles geworden iſt, was wirklich iſt, und dies Unbeſtimmtes und Beſtimmtes (ἀπειριαν και περας) in ſich verbinde. Dann müſſen wir jedesmal einen Begriff (μιαν ἰδεαν) in allen Dingen annehmen und ſuchen, und werden ihn gewiß darin finden. Wenn wir ihn nun erfaßt haben, dann iſt zu ſehn, ob nach dem einen etwa noch zwei darin ſind, oder drei, oder irgend wie viele Begriffe ſich darin antreffen laſſen; mit jedem Einzelnen dieſer Begriffe iſt dann eben ſo zu verfahren, bis man von dem urſprünglich Einen aus, nicht nur ſieht, daß Einer, Viele und Unbeſtimmte, (ἀπειρα) ſind, ſondern auch wie viele (in beſtimmter Zahl). Den Begriff des Unbeſtimmten muß man aber nicht eher auf die Menge (der Dinge) anwenden, bis man die Zahl aller Begriffe zwiſchen den Einen, und den Unbeſtimmten überſehen hat, dann aber dieſen frei laſſen, (d. i. jeder Begriff iſt einzutheilen in die logiſchen Geſchlechter und Arten, bis auf die letzten, unterſten, die dann in die unendlich vielen Einzelnen, Individuen übergehen.) Die jetzigen Weiſen aber ſetzen das Eins (den erſten, allgemeinen Begriff), ſo wie es ſich eben trifft, oft
(17) ſehr ſchnell und kurz, und gehen dann gleich in das Unbeſtimmte (unendlich Viele, Einzelne) über, was in der Mitte von jenen liegt, (als die Geſchlechter und Arten überſpringend). Darnach iſt die dialektiſche und bloß ſtreitſüchtige Weiſe zu unterſcheiden. Als Beiſpiel jenes dialektiſchen Verfahrens wird die Sprache (γραμματα, auch Schrift, Buchſtaben), gewählt.

Die Stimme iſt eine aber doch unendlich mannigfaltig. Aber zu Sprachkundigen werden wir durch beides nicht, weder durch Eine, noch durch das unbeſtimmte Viele, ſondern erſt durch das Wievielerlei und Welcherlei (die be-

stimmten Arten der Laute). Eben so beim Tonkünstler, wo auch die Stimme das Eine ist, die man in die hohe und tiefe theilen und als drittes den Mittelton (*ὁμοτονον*) setzen kann. Damit wäre man aber auch noch kein Tonkünstler, sondern erst wenn man die Interwallen, die Verbindungen,
(18) Tonarten u. s. w. anzugeben weiß. Während nun so von dem Einen ausgehend, man (dialektisch) durch die bestimmte Zahl der Begriffe (in ihrer Gliederung) bis zu dem unbestimmt Vielen (den Einzelarten und Individuen) hinabsteigt (der synthetische, progressive Weg), so kann man auch mit dem unbestimmt Vielen beginnen, darf dann aber nicht gleich auf das Eine (den höchsten, gemeinsamen Begriff) überspringen, sondern (abstrahirend und reflectirend) muß man die bestimmte Zahl der Begriffe einer (verwandten) Menge von Einzelnen aufsuchen und durch diese bis zu dem Einen aufsteigen, (d. i. der analytische regressive Weg, auf dem man aus dem Einzelnen, Individuellen die untersten Arten erst ermittelnd, und durch fortgesetzte Abstraction die höhern Arten und Geschlechter der Begriffe bis zu dem einen und letzten aufsteigend, gelangt.) Hiezu dient die Sprache wieder als Beispiel. Es werde nun die Stimme erst als das unbestimmt Viele der Töne gefaßt. Ein Gott, oder Mensch, Theuth, (s. Phädrus S. 274), fand dann darunter die Selbstlauter, die tönenden, die mittleren, zwischen dem Tönen und Nichttönen (Liquidä) und die Stummen, nicht tönenden (Mitlauter, Consonanten), als Arten, und jede in bestimmter Zahl, wodurch man dann die bestimmte Zahl der Buchstaben erhält, durch welche insgesammt man alles verstehen kann und was in Eins dann zusammengefaßt, die Sprachkunst (*γραμματικη τεχνη*) genannt wird.

IV. Dialektisch soll also die Lust und Vernunft nun behandelt werden. Zuerst wird behauptet, daß keines davon das Gute selbst sei, und dies vorläufig, als sich selbst genug und vollkommen, erklärt. Dann zeigt sich, daß Lust nicht ohne Vernunft, Erinnerung und dergl. möglich ist, und ein Leben der Vernunft, ohne alle Lust, Niemand wünschen werde; dagegen eines aus beiden gemischt. Dies erhielte also den ersten Preis; den zweiten möchte Sokr. dem vernünftigen Leben zutheilen; aber der Beweis davon erfordert noch vorher andere Erörterungen.

Dies nun auf die frühere Frage über Vernünftigkeit und Luſt (S. 11) angewandt, ſo wären jene auch jedes als Eins und als Vieles, ſo zu betrachten, und zwar nicht ſo, daß ſie in das unbeſtimmt Viele gleich auseinander gehn, ſondern die beſtimmte Zahl (als Arten) anzugeben iſt. —
(20) Da die Mitredenden nicht recht folgen können, und auf dem Wege des Ausfragens nicht mit der Rathloſigkeit blos enden wollen, ſondern das Wahre erfahren möchten, ſo ſoll Sokr. ſelbſt und allein ſie darüber belehren (die Sache dogmatiſch, nicht heuriſtiſch, behandeln). Er ſtellt demnach erſt auf: daß weder Luſt noch Vernünftigkeit das (geſuchte) Gute ſei, ſondern ein Drittes von ihnen Verſchiedenes und Beſſeres. Zeigte ſich dieſes nun deutlich, ſo wäre damit ſchon erwieſen, daß die Luſt nicht das Gute ſei und die Arten der Luſt aufzuzählen, wäre dann auch überflüſſig. Vom Guten wird nun zunächſt feſtgeſtellt, daß es das Vollkommenſte (τελεον) und (für ſich) ausreichend (ἱκανον), ſo wie der, welcher es erkennt, auch nothwendig darnach trachtet und es zu erlangen ſtrebt und ſich, wenn er es hat, um alles Andere nicht kümmert, außer um das, was er durch das Gute empfängt. Betrachtet man nun erſt das Leben der Luſt und der Vernunft, jedes für ſich, ſo wäre in dem Leben der Luſt keine Vernunft, und in dem der Vernunft keine Luſt, (ſofern ſie völlig verſchieden geſetzt würden.) Wäre eins davon das Gute, ſo würde dies weiter nichts Anderes bedürfen; fehlte ihnen aber noch etwas, ſo könnte es nicht als das Gute gelten. Zu-
(21) nächſt iſt nun die Luſt demgemäß zu prüfen. Wenn man alles mögliche Vergnügen genießt, ſo kann man dies doch nicht ohne Vernunft, Einſicht, Erinnerung, Denken und dem Verwandten, oder ohne irgend eine Vorſtellung haben. Denn ſchon das wüßte man ohne die Vernunft nicht, ob man ſich freut oder nicht; ohne Gedächtniß erinnerte man ſich auch nicht der frühern Luſt, noch behielte man das mindeſte Andenken an die gegenwärtige; und wenn man keine richtige Meinung hätte, ſo könnte man ſich auch nicht vorſtellen, ob man ſich freut oder nicht; und beraubt des Denkens (λογισμου) könnte man nicht berechnen, ob man in Zukunft Freude haben werde. So würde man das Leben eines Polypen oder Schalthieres im Meere nur führen; ein ſolches würde Niemand wählen.

Dann, das Leben der Vernunft betrachtend, ſo würde auch Niemand bei aller Einſicht, Wiſſen u. ſ. w. aber ohne

jede Luſt oder Unluſt, ſo ganz unempfindlich, das Leben führen mögen.

Aber ein Leben aus beiden zuſammen gemiſcht, das wird
12) man wohl erwünſchen. So viel iſt bisher nun ausgemacht, daß keines jener beiden allein das Gute iſt.

In Hinſicht der Vernunft gilt dies aber nur von der menſchlichen, (die hier in Rede ſteht), mit der göttlichen aber wird es anders ſein, (ſie und das Gute iſt eins). Hier alſo hat den erſten Preis das gemiſchte Leben davon getragen, nach Sokr. ohne Zweifel wegen der Vernunft. Aber wem kommt nun der zweite zu, da doch geſtritten werden könnte, welches von beiden (Vernunft oder Luſt) die eigentliche Urſache jenes Sieges wäre.

V. Es giebt vier Gattungen: 1) das Unbeſtimmte,
) das Beſtimmte, 3) die Verbindung oder Miſchung beider,
) die Urſache dieſer; dies ſoll benutzt werden um feſtzuſtellen, em der zweite Preis gebührt. Zunächſt wird aber gefun:n, daß die Luſt zum Unbeſtimmten (Maßloſen) gehört; e Vernunft aber die Urſache von Allem iſt, (Unterſchied r göttlichen und menſchlichen).

13) Wenn der zweite Preis für die Vernunft gefordert wird, ſo werden vorher noch andere Sätze feſtzuſtellen ſein. Es iſt ſchon erwähnt, daß vom Seienden (den Dingen) Gott Einiges unbeſtimmt erblicken läßt, Anderes mit Grenzen verſehn. Zu dieſen zwei Arten fügen wir als dritte: das aus beiden Gemiſchte; das Vierte iſt dann die Urſache der
14) Vermiſchung. Von dieſen wird nun das Unbeſtimmte zuerſt als ein Vieles erſcheinen. So iſt das Wärmere und Kältere ohne Grenze, immer unbeſtimmt; ſobald es eine Grenze erhielte, würde es ſelbſt enden, als ſolches, (es iſt beides nur relativ und alſo unbeſtimmt geſagt, und würde dann beſtimmt). Wenn man ein Maß daran legte, ſo würde es ein Beſtimmtes. Alſo alles was mehr und weniger, ſtark und ſchwach, ſehr u. ſ. w. zu nennen iſt, gehört in dieſe
15) Gattung des Unbeſtimmten. Wo das Entgegengeſetzte eintritt, wie das Gleiche, eine Zahl, ein Maß, das gehört alles der des Beſtimmten, Begrenzten an. Die dritte Gattung des Gemiſchten aus jenen, bringt gewiſſe Erzeugungen (γενεσεις) hervor, indem ſie dem Unbeſtimmten Maß und Zahl ertheilt und ihm durch Symmetrie und Einklang
16) (συμφωνα) eine Einheit (ἀριθμον, Vollſtändigkeit) giebt.

Gesundheit, Schönheit, Sittlichkeit wird durch das bestimmte Maß der Theile hervorgebracht, das Gegentheil ist Krankheit, Häßlichkeit, Ausgelassenheit, welche ohne Begrenzung der Lust oder Sättigung derselben sind und des Gesetzes und der Ordnung bedürfen. Dies dritte (die Mischung) also ist die Erzeugung zum Wesenhaften (γενεσιν εἰς οὐσιαν) aus den unbestimmten Maßen zu dem Bestimmten (Begrenzten). Das Vierte, die Ursache ist das, kraft welcher Alles wird, und die Natur des Bewirkenden unterscheidet sich nur dem Namen nach von der Ursache, es ist dasselbe; wie das Be-
(27) wirkte und Gewordene eben so. Die Ursache und der Stoff, woraus sie etwas erzeugt, sind aber verschieden.

Nachdem dies festgestellt worden, soll darnach der zweite Preis, den sie ertheilen wollten, aufgefunden werden. Den ersten Preis hatte schon die Verbindung von Vernunft und Lust erhalten, — was der dritten der eben erwähnten Gattungen entspricht. — In Hinsicht der Lust nun, so gehört sie zu dem Unbestimmten, Ungemischten, denn weder Lust noch Unlust haben eine Grenze, und die Freunde der Lust rühmen sie, wegen ihrer Unbegrenzheit, eben als das Gute. Dagegen
(28) Vernunft, Erkenntniß, Einsicht, wo gehören die hin? Alle Weisen sagen: die Vernunft (νους) sei der König des Himmels und der Erde. Denn, daß ein unverständiges (ἀλογον), planloses, zufälliges Vermögen über das Weltall waltet, kann man doch nicht glauben, sondern Vernunft und Einsicht (νουν και φρονησιν). In der Zusammensetzung
(29) des Ganzen und alles Lebendigen findet sich nun Erde, Feuer, Wasser und Luft (als Elemente, Stoffe); von diesem gar Weniges und Schlechtes in uns, nirgend seiner Natur und seinen Kräften ganz entsprechend. Nur an einem davon betrachte man es, am Feuer. Wie bewundernswürdig schön und von voller Kraft ist es doch im Ganzen (im Weltall)! Von diesem ernährt und beherrscht wird das Feuer in uns. So ist es auch mit den andern Elementen. Alles zusammen bildet den Leib und auch was wir die Welt nennen; und von dieser
(30) wird unser Leib genährt. Unser Leib hat aber doch eine Seele; woher sollte die sein, wenn das Ganze nicht auch eine Seele und eine trefflichere hätte (Weltseele, Gott). Wie jene vier Arten, und davon die Ursache zunächst unsere Seele bilden, sowie den Leib, so wird solches im ganzen Himmel, und zwar viel schöner und trefflicher, auch der Fall sein, und dieses ist Weisheit und Vernunft zu nennen (diese, als

göttliche, die Urſache der Welt). Alſo iſt zu ſagen: der Natur des Zeus wohne eine königliche Seele und Vernunft bei, als die Kraft der Urſache und ſo jedem Schönen. Damit iſt aufgefunden, daß die Vernunft das Urſächliche in Allem iſt. (31) Das iſt nun feſtzuhalten: daß die Vernunft der obigen Gattung der (göttlichen) Urſache verwandt iſt, die Luſt ſelbſt aber unbegrenzt, und zu der Gattung alſo gehörig, die weder Anfang, noch Mitte oder Ende aus ſich ſelbſt haben werde (ſich keine Beſtimmung, Begrenzung ſelbſt giebt).

VI. Die Entſtehung und Natur der Luſt wird weiter betrachtet, wovon aber der Schmerz nicht zu trennen iſt. Beide gehören zu der obigen Gattung des Gemiſchten und ohne beide iſt das menſchliche Leben nicht zu führen. Es ergiebt ſich nun 1) daß die Luſt und der Schmerz verſchieden ſind, im Leibe und in der Seele; 2) was Begierden ſind und 3) daß Luſt und Schmerz wahr oder falſch ſein können, oder manchmal wahr und auch nicht.

Jetzt iſt nachzuſehn, und zwar zunächſt erſt von der Luſt, durch welche Einwirkung (παθος) ſie entſteht; aber getrennt von dem Schmerz (λυπη) wird es nicht zu thun ſein. Beide werden in der obigen Gattung des Gemiſchten (Gemeinſamen) angetroffen, wo das Geſunde und die Harmonie auch hingehören. Wenn aber die Harmonie aufgelöſt wird, ſo iſt das zugleich eine Auflöſung der Natur des Lebendigen und erzeugt Schmerz; wird ſie wieder hergeſtellt, ſo entſteht Luſt. So iſt Hunger eine Auflöſung und Schmerz; durch Wiederanfüllung mit Speiſe entſteht Luſt; ſo iſt es auch mit (32) Durſt, Kälte u. ſ. w. Was etwas in ſeinem angemeſſenen Zuſtande verdirbt, ſtört, das erregt Schmerz, was ihn wieder herſtellt aber Luſt (Angenehmes). Aber auch in der Seele entſteht, in der Hoffnung auf Angenehmes, Luſt, und in der Furcht vor Uebeln, Schmerz. Alle Art der Luſt iſt aber bisweilen begehrungswerth und manchmal nicht, wie das Warme und Kalte und dergl., weil es nicht das Gute (an ſich) iſt. Wenn Schmerz aus dem Verderben und Luſt aus dem Wiederherſtellen entſpringt, ſo muß es noch einen dritten Zu(33) ſtand geben, wo keins von beiden eintritt. Wer das Leben der Vernünftigkeit führt, wird dieſen Zuſtand haben (d. h. der nur in Denken lebt, abgezogen vom irdiſchen Dingen);

dies möchte das göttlichste Leben sein, denn die Götter haben wohl weder Lust noch Schmerz. Da müßte also der Vernunft der zweite Preis zugetheilt werden, (aber die Menschen können ein solches nicht führen).

Die Lust aber, welche der Seele angehört, entsteht aus dem Gedächtniß. Nämlich Einiges was der Leib erleidet bleibt in ihm, Anderes dringt bis zur Seele (wirkt auf sie ein); so würden beide dadurch eine Erschütterung erfahren. Was sich davon nicht in der Seele findet, hat sie nicht etwa vergessen, sondern sie hat es gar nicht in sich aufgenommen; das ist Empfindungslosigkeit zu nennen. Empfin-
(34) dung, (Wahrnehmung) aber ist, was die Seele durch Vermittelung des Leibes empfängt. Das Aufbewahren dessen, was die Seele erreicht hat, heißt das Gedächtniß; Gedächtniß und Erinnerung jedoch sind verschieden; denn sie erinnert sich, wenn sie, ohne Betheiligung des Leibes, das wieder zurückholt, (in's Bewußtseyn bringt), was in ihr enthalten ist. Auch wenn sie irgend etwas, was sie verloren hat, durch sich selbst wieder zurückruft, so ist auch das Erinnerung; (auch in Beziehung auf Platons Ideenlehre, wo die Seele sich der Ideen nur erinnere, sie nicht erzeuge). So ist die Lust der Seele von der des Leibes verschieden.

Beim weitern Besprechen der Lust ist zunächst nun die Begierde (ἐπιθυμια) zu betrachten. Es ist Durst die
(35) Empfindung einer Leere; die Ausfüllung dieser begehrt man. Aber wenn man das erste Mal diese Leere empfindet, so weiß man von der Ausfüllung noch nichts, und wenn man diese erfahren hat, dann wird man später nach ihr verlangen. Die Begierde nach der Ausfüllung liegt also nicht ursprünglich im Leibe, sondern in der Seele, in der Erinnerung, (?). Die Begierde entsteht dann in dem Leibe, wenn das Entgegengesetzte des augenblicklichen Zustandes erstrebt wird, und das Erstrebte kann sich doch nur in der Erinnerung finden, daß es früher besessen worden. Daher der Leib eigentlich nicht selbst die Begierde hat, und also auch nicht hungert oder durstet. — Man kann sich aber auch in der Mitte zwischen
(36) Lust und Schmerz befinden. Wie wenn einer ausgeleert ist (z. B. dürstet), und so Schmerz hat, aber zugleich durch die Erinnerung die Hoffnung auf das Ausgefülltwerden hat, so schwebt er zwischen beiden; wenn er aber keine Hoffnung darauf hat, so quält ihn lauter Schmerz.

Dies soll nun angewandt werden auf Lust und Schmerz, in Hinsicht darauf: ob sie wahr und falsch sind, oder bald wahr und bald nicht. Da Prot. das von der Lust nicht zugeben will, aber wohl falsche Meinungen, so wird es näher
(37) begründet. — Etwas meint man, und über Etwas empfindet man Lust; sei das Gemeinte nun wahr oder falsch, und der Gegenstand bleibt immer, mag man nun etwas richtig oder unrichtig empfinden, (wie man im Schlaf, oder im Wahnsinn, sich einbildet Lust zu empfinden.) Die Meinungen können nämlich wahr und falsch sein, weil sie von einer gewissen Beschaffenheit sind; die Lust und der Schmerz haben aber auch gewisse Beschaffenheiten, wie groß oder klein, heftig oder gelinde, und können nicht bloß sein, was sie sind, (immer gleich, einfach dasselbe). Auch kann beiden das Merkmal „schlecht" zukommen. Wenn das, woran wir Lust finden, schlecht ist, so kann diese nicht gut heißen. Oft entsteht diese durch eine falsche Meinung; die Vertheidiger der Lust wollen diese selbst aber nicht falsch nennen, (da sie doch Lust
(38) ist). Nun ist jedoch ein Unterschied zwischen Lust mit richtiger Meinung, und der mit falscher, verbunden. Die Meinung, aus Gedächtniß und Empfinduug entstehend, hält oft in der Ferne einen Gegenstand für etwas Anderes, als er ist; in der Nähe betrachtet, erkennt sie ihn aber richtig. Die
(39) Seele ist dann wie ein Buch, worin etwas geschrieben wird. Davon macht sich die Seele dann wieder Bilder, die sie beschaut. Richtige Bilder und falsche entstehen so in ihr. — Solche Bilder sind nicht bloß in Beziehung von Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch von der Zukunft — Hoffnungen. Die guten wie die schlechten Menschen haben solche
(40) Hoffnungen; die schlechten ergötzen sich meist an falschen, die guten an wahren. In der Seele also giebt es falsche Lust, die der wahren in's Lächerliche nachgebildet ist. Auch an Dingen, die niemals sein werden, empfindet man Lust. Da-
(41) durch, daß die Lust falsch ist, wird sie auch schlecht, obgleich sie auch auf andere Weise schlecht sein kann. Die Seele sodann, war das Begehrende nach dem Entgegengesetzten dessen, was der Leib eben empfand, (wie nach Speise beim Hunger); der Leib aber nahm Schmerz oder Lust in sich auf. Beides kann also zugleich in uns sein: Schmerz und Lust. Diese können, mit einander verglichen, größer oder kleiner sein.
(42) Beim Gesicht leidet die Wahrheit dabei, ob man etwas in der Nähe oder Ferne sieht; gleiches ist auch bei Lust und

Schmerz, so daß diese eben so wie die Meinungen sich irren. So erscheint Lust gegen Schmerz gestellt, als das größere; Schmerz gegen Lust als das geringere. Es erscheint also beides nicht richtig, so wie es ist. — Wenn Schmerz durch Ausleerung u. s. w., Lust durch das Gegentheil entsteht, der Leib aber in seinem natürlichen Zustande bleibt, so wird er
(43) weder Schmerz noch Lust haben. Manche Weise sagen freilich: „es müsse immer etwas davon da sein, da alles von oben nach unten geht" (sich bewegt, wechselt, wie Heraklit). Es geht aber doch Vieles mit uns vor, was wir gar nicht bemerken, wie: daß wir wachsen. Da ist besser zu sagen: die großen Veränderuugen bewirken Lust oder Schmerz, die mittelmäßigen und kleinen aber keins von beiden. Und dies führte wieder zu dem oben (S. 33.) erwähnten Leben, das ohne Schmerz und ohne Lust ist. — Drei Arten des Lebens hätte man so: 1) voll Lust, 2) das mit Schmerz und 3) ohne beide. Also ist „nicht Schmerz haben" (Nr. 3.) weder
(44) Lust noch Schmerz. Dennoch glauben das Einige irrig, daß nicht Schmerz haben schon Lust sei, wie manche, in der Natur Kundige, auch behaupten, daß die Abwesenheit des Schmerzes schon die Lust sei, welche Philebos und seine Freunde vertheidigen. Jene, Finstere, Verdrossene, (Naturphilosophen) meinen nämlich, wenn man die Natur eines Begriffes richtig erkennen wolle, so würde das am besten an dem Stärksten gelingen, wie der des Harten, an dem Härtesten am besten erkannt würde. Bei der Idee der Lust wäre es dann auch
(45) so, und die größte findet sich in der des Leibes, und zwar in denen, welche die stärksten Begierden befriedigen, wie bei Fieberkranken die Stillung des heftigen Durstes. Also in Krankheiten wäre die stärkere; oder in Befriedigung des Uebermuthes, ist da nicht mehr Lust, als im vernünftigen Leben? Folglich ist in einer Verderbtheit des Leibes und der Seele die größte Lust anzutreffen. Solches, und Schamloses ist es,
(46) was jene Philosophen als Lust so hassen; wie auch die bei der Krätze, wo das Jucken Lust gewährt. Dergleichen aber ist auch ein Gemischtes, aus Leiblichem und Seelenhaftem, wie auch bei aller Wiederherstellung, z. B. bei Frierenden, nach Wärme, wo der Frost einerseits Schmerz und die Rückkehr der Wärme andrerseits Lust ist, was man „bittersüß" nennt. Manchmal überwiegt die Lust, und manchmal der
(47) Schmerz, was bis zu der größten Spannung und Betäubung gehen kann. Manche rufen: „bis zum Sterben groß sei die

Wonne;" und je unvernünftiger und unbändiger Einer ist, um so größere Lust sucht er und hält sich dadurch für glückselig. Solcher Mischungen von Lust und Schmerz finden sich aber auch bloß in der Seele. So sind doch Zorn, Furcht, Verlangen, Liebesqual u. s. w. gewiß Schmerzliches; aber füllen sie sich nicht auch mit vieler Lust, wie der Zorn anfangs selbst bei Weisern, süß wie Honig sich einschleicht, (mit Anführung einer Stelle der Ilias 18, 107 fl.); oder in der
(48) Wehmuth, Sehnsucht? Oder beim Anschauen der Tragödien, wo man sich ergötzend doch weint? Aber auch in der Komödie ist solche Mischung da. Nämlich der Neid ist ein Schmerzliches in der Seele, und er freut sich doch über die Uebel des Nächsten. Eins der Uebel ist nun Unwissenheit, gewöhnlich Dummheit genannt. Diese Unwissenheit ist eine Art der Schlechtigkeit, die das Gegentheil des delphischen Spruches: „Kenne dich selbst," zeigt, worin die Natur des Lächerlichen zu suchen ist. Die sich verkennen, thuen es in drei Beziehungen: in Hinsicht ihres Vermögens; ihrer körperlichen Vorzüge; und der Weisheit, sowie der andern Tu-
(49) genden. Diese, mit dem Uebel der unrichtigen Erkenntniß ihrer selbst, sind theils Schwache, Machtlose, theils Starke, Gewaltige. Wenn man die Schwachen wegen ihrer Thorheit auslacht, so können sie sich nicht rächen, und sie sind lächerlich, die Starken aber können sich rächen und sind durch diese ihre Unwissenheit furchtbar und gefährlich. Der Neid ist ein ungerechter Schmerz und eine Lust. Denn über der Feinde Uebel sich zu freuen ist weder ungerecht noch neidisch. Wenn man sich aber über die Uebel der Freunde freut, das ist ungerecht. Jene Unwissenheit, der Dünkel jener drei Arten, ist doch ein Uebel, und wenn wir darüber lachen, so freuen wir uns doch, sind nicht betrübt. Also
(50) wird Lust dem Neide beigemischt, wenn wir über unserer Freunde Thorheit lachen. Dies ist so ausführlich behandelt, damit es nun nicht weiter nöthig sei, über das Andere, wie in Wehmuth, Sehnsucht u. s. w. eine solche Mischung besonders nachzuweisen.

VII. Jetzt wird die reine ungemischte Lust für sich betrachtet, wiefern sie gut oder schlecht ist.

(51) Jetzt wenden sie sich zu der ungemischten Lust und ihren Arten. Zuerst die einfachen Arten, das Gefallen an schönen Farben, Gestalten, Gerüchen, Tönen; diese rein an sich, nicht in Beziehung auf etwas Anderes schön, — nicht

Gestalten, als Schönheit von lebenden Körpern oder Gemälden, (nicht als der Ausdruck, oder die Darstellung, einer Idee,) — sondern einfach als Form, wie rund, gerade, eckig u. s. w. genommen; oder die einen reinen Gesang, in bloßer Folge der Töne, (ohne Worte). Die Art der Gerüche gewährt geringere Lust, aber auch diese kann ohne Schmerz sein.
(52) Dann ist eine andere Art, aber nur bei Wenigen: die Lust an Kenntnissen; wenn man sie auch wieder vergißt, so geschieht dieser Art doch ohne Schmerz.

Die reine Lust ist so schon ziemlich abgesondert; es werde nur noch hinzugefügt für die heftigen Lüste die Maßlosigkeit, für die andern dagegen das Maßhaltige; die großen und heftigen, oft oder selten eintretenden, sind zu den unbestimmten, bald des Leibes und bald der Seele, zu rechnen; die andern aber zu den von bestimmtem Maß. Ob nun der Wahrheit die reinen und lautern, oder die starken, großen, angehören, mag an der weißen Farbe gezeigt
(53) werden. Welches ist denn das wahre Weiß, wo recht viel von der Farbe ist, oder wo, wenn auch noch so wenig, sie aber frei von aller Beimischung jeder andern Farbe ist? Jenes ist schöner als noch so viel Gemischtes. — Ferner haben Einige gesagt, denen beizustimmen ist: „daß die Lust nur ein Werden ist, und ein Sein derselben es gar nicht giebt." Nämlich zweierlei findet sich: das Eine, was an und für sich (allein) ist, und das Zweite, was immer eines Andern bedarf. Einiges, herrlichere, ist wegen des Seins, Anderes
(54) wird nur wegen etwas Seienden. Das Werden ist nun wegen des Seienden, nicht das Sein wegen des Werdens, wie die Schiffbaukunst wegen des Schiffes, nicht umgekehrt. Wegen des Werdens sind zwar die Werkzeuge und Stoffe da, aber alles Werden ist nur wegen eines Seins. Ist die Lust ein Werden, so muß sie wegen eines Seins existiren. Nun muß das zum Guten gehören, wegen dessen etwas Anderes geschieht, das aber, welches wegen eines Andern geschieht, einer anderen Bestimmung (Kategorie) angehören. Die Lust als ein Werden, muß also eine andere Bestimmung, als das Gute, erhalten. Dagegen sagen die Freunde der Lust, sie möchten gar nicht leben, wenn sie keine Lust hätten, (es wäre für sie also das höchste Gut). Dem Werden steht aber auch
(55) das Zugrundegehn gegenüber; und so würde der das Werden und Vergehn wählen, der die Lust wählt. Viel Unvernünftiges folgt also aus dieser Wahl. Wenn nichts anderes als

Luſt ſein ſollte, ſo würde Vernunft, Weisheit, Tugend, gar nichts werth ſein; wer Schmerz hätte, von dem müßte man ſagen, daß er ſchlecht ſei, wäre er ſonſt auch der beſte Menſch, und wer Luſt hätte, wäre der Trefflichſte, wenn er auch nichts taugt, (wenn nur Luſt das Gute und Schmerz das Schlechte wäre).

VIII. Hierauf folgt die Vernunft und Erkenntniß, die in zwei Arten, nach dem Zwecke, getheilt werden, ſo wie auch die Künſte, als genauere und nicht genaue. Die Erkenntniß wird dann auch nach ihrer Reinheit und Höhe geſchieden, ſo wie endlich die Philoſophie als die höchſte Kunſt aufgefunden.

Nun iſt auch die Vernunft und Erkenntniß zu betrachten, ob auch daran etwas Schlechtes iſt. Ein Theil der Erkenntniß bringt Werke hervor, ein anderer dient zur Erziehung und Ernährung. Darunter hängt Einiges von der Erkenntniß allein ab, oder von der reinen, wie die Rechnen-, Meß- und Wägekunſt. Geringes bleibt nach dieſen (reinen) noch übrig, wie Abſchätzung, Uebung der Sinne, (Anwendung), was Einige auch Kunſt nennen,
(56) wie die Tonkunſt, die das Wohlklingende nicht nach einem Maß zuſammenfügt, ſondern durch Uebung und Verſuche; und mit der Heilkunſt, dem Ackerbau u. ſ. w. iſt es eben ſo. Die Baukunſt, die ſich meiſt der Maße und Werkzeuge bedient, iſt ſchon kunſtvoller, mag ſie nun Häuſer, Schiffe, oder ſonſt etwas machen. So laſſen ſich die Künſte in zwei Arten theilen: die, wie die Tonkunſt, bei ihren Werken nur geringerer Genauigkeit fähig ſind, und die, wie die Baukunſt, größerer. Genauer als dieſe beiden Arten ſind die erſtgenannten, wie die Rechnenkunſt. Auch dieſe ſind zu theilen: erſtlich die gemeine, (in der Anwendung) die nur die Zahlen aneinander reiht, und die philoſophiſche (reine, wiſſenſchaftliche), welche die Einheit und die Theile nicht unterſcheidet, (die allgemeinen Geſetze der Kunſt für die Anwendung angiebt). So hätten wir die (practiſchen) der Baukünſtler und
(57) die (theoretiſchen) der Philoſophen. Dieſe reine, wiſſenſchaftliche Kunſt und Erkenntniß ſteht weit über der gemeinen (angewandten), und dieſe wieder über den andern (ausführenden,
(58) wie Tonkunſt). Ueber allen ſteht aber das Vermögen des Redens (διαλεγεσθαι), die alle die Genannten weiß (γνωιη), und die ſich mit dem wahrhaft Seienden beſchäftigt (die Phi-

losophie). Wer nur etwas Vernunft beſitzt, muß ſie für die bei weitem wahrſte Erkenntniß halten. — Gorgias zwar meint, daß die Kunſt des Ueberredens vor allen den Vorzug verdient, denn ſie unterwerfe ſich Alles. Sokrates aber ſucht nicht die ſtärkſte, ſondern die wahrſte, wenn ſie auch nur geringen Nutzen brächte. Für die Bedürfniſſe der Menſchen mag die des Gorgias den erſten Rang haben, die Philoſophie aber iſt für die Wahrheit die beſte, wie vorhin das reine Weiß als Farbe. Wenn in der Natur der Seele ein Vermögen iſt das Wahre zu lieben und um ſeinetwillen Alles zu thun, ſo wird dies die beſte Erkenntniß, wenn wir die Reinheit der Vernunft (νου) und des Denkens (φρονησεως) ſuchen. Die meiſten Künſte, die ſich mit dem Irdiſchen
(59) beſchäftigen, haben es zunächſt mit Meinungen zu thun und dieſe zu ordnen; und wenn auch Einer glaubt, über die Natur nachzuforſchen, ſo unterſucht er doch immer nur das von dieſer Welt, wie es geworden iſt und wie ſie etwas leidet oder thut. Alſo nicht auf das immer Seiende ſind jene gerichtet, ſondern auf das Veränderliche, was nicht die vollkommene Wahrheit enthalten kann.

Als das Erſte erſcheint alles jenes Beharrliche, Reine und Wahre, was auf das immer Seiende geht; alles Andere iſt das Zweite, Geringere. So liegt uns nun Vernunft und Luſt vor, wie Baumeiſtern, die etwas erbauen ſollen, als das, woraus die obige (S. 23) Miſchung zu bewirken iſt.

IX. Das Gute wird nun geſucht, und dadurch iſt ihm ſchon nahe gekommen, daß es im Gemiſchten, als dem Beſſern, anzutreffen ſei. Zu der Miſchung werden alle Erkenntniſſe verwandt, von der Luſt aber nur die wahren Arten, dann die Wahrheit, das Maß und die Schönheit.

(60) Vorher wird kurz wiederholt, was vom Gegenſatz der Luſt und Vernunft (S. 11) geſagt worden, daß beides dann ein Anderes, als das Gute ſei, die Vernunft aber mehr Antheil am Guten habe; das von der Erinnerung u. ſ. w.; auch
(61) wie Luſt nicht ohne Erinnerung ſein könne (S. 21). Jetzt iſt das Gute genau zu beſtimmen oder wenigſtens ein Abriß (τυπος) zu entwerfen, um zu wiſſen, wem die zweite Stelle nach ihm zukommt. Einen Weg zum Guten haben ſie ſchon gefunden, auf welchem ſie zu ihm gelangen können, um es anzutreffen: daß es in dem Gemiſchten ſich finde. Hier

werden ſie die Luſt, gleich Honig, und die Vernunft, gleich geſundem Waſſer, zuſammen ſtrömen laſſen. Um ſicher und gefahrlos zu miſchen, iſt darauf zurück zu blicken, daß eine Luſt mehr wahr, als die andere iſt (S. 36 fl.) und eine Kunſt genauer, als die andere (S. 56); auch eine Erkenntniß verſchieden von der andern, indem eine auf das Werdende und Vergehende geht, die andere auf das immer Seiende; welche die wahrere, als die vorige iſt. Für das wünſchenswerthe Leben wird es aber nicht genug ſein, wenn
(62) Einer dieſe höchſte Vernunft und Einſicht allein beſitzt und nicht auch die andern Kenntniſſe und Künſte, — wie in der Baukunſt nicht die Idee des göttlichen Kreiſes, (des idealen) ſondern auch des menſchlichen (irdiſchen, wirklichen) zu erkennen iſt, — ohne welche (mathematiſchen Kenntniſſe) man nicht einmal den Weg nach Hauſe finden könnte. Demnach wollen wir bei der Miſchung alle Erkenntniſſe zulaſſen.

In Hinſicht der Luſt iſt aber nun zu ſehn, ob man auch
(63) alle zuläßt, oder erſt die wahren. Die ſind unbedenklich zuzulaſſen, an denen wir uns das ganze Leben hindurch ergötzen und die heilſam und unſchädlich ſind, und die ſich mit der Vernunft höchſt nützlich verbinden, da eine dieſer zwei Gattungen allein nicht genügt. Dagegen möchte Vernunft und Einſicht ſich nicht wohl mit den Arten der größten und heftigſten Luſt verbinden, die jenen überall Hinderniſſe bereiten, Verwirrungen und unſinnige Bewegungen, Vergeſſenheit
(64) u. ſ. w. hervorbringen, ſondern nur die mit Weisheit und Tugend beſtehen können. Zu der Miſchung gehört aber beſonders auch die Wahrheit. So ſind wir am Eingange des Orts, wo wir das Gute antreffen.

Ferner iſt, für die richtige Miſchung das wichtigſte und am meiſten Urſache, daß die Beſchaffenheit derſelben Allen erwünſcht (gut) iſt: das Maß. Ohne dies iſt jede Miſchung ſchlecht, verdirbt.

Hier aber entflieht das Vermögen des Guten in die Natur des Schönen, denn die Maßhaltigkeit und Symmetrie wird doch wohl überall das Schöne und die Tugend.

Auch das Wahre ſagten wir ſei der Miſchung beigemengt.

X. Das Gute in ſeiner einfachen, reinen Idee, wird nun zwar nicht gefaßt, aber in den dreien, darin enthaltenen: Maß, Schönheit, Wahrheit. Nach dieſen wird nun Luſt und Vernunft bemeſſen und ſo ergiebt ſich als Reihen-

folge: 1) das Maß, 2) das Schöne, 3) das Wahre, 4) die Vernunft und Einsicht, 5) die Luft. Dieſe iſt alſo nicht das Erſte, ſondern nur das Fünfte.

(65) Wenn wir das Gute nicht in einer Idee erfaſſen können, ſo ergreifen wir es in den dreien: des Schönen (Maßhaltigen), der Symmetrie und Wahrheit, ſo daß wir ganz richtig dies gleichſam als eins und als Urſache in der Miſchung ſetzen, wodurch das, was geworden iſt, gut erſcheint.

In Hinſicht auf dieſe drei ſind nun Luſt und Vernunft zu beurtheilen, indem man erkennt, wie jedes dieſer jenen verwandter iſt. Zuerſt in Hinſicht der Wahrheit, ſo ſteht die Luſt der ganz fern, da ſie das Lügenhafteſte (ἀλαζονικώτατον) unter allem iſt, ſo daß der Luſt des Geſchlechtstriebes, welche für die größte gehalten wird, ſogar Verzeihung für den Meineid von den Göttern werden ſoll, weil die Kinder der Luſt auch nicht das Geringſte von Vernunft beſitzen. Vernunft aber iſt daſſelbe wie Wahrheit, oder doch von Allem das Aehnlichſte mit ihr und das Wahrſte, (als menſchliche; die göttliche iſt ganz eins mit der Wahrheit).

Das Maßhaltige ſodann fehlt der Luſt, denn es läßt ſich nichts Maßloſeres finden als ſie, dagegen Vernunft und Erkenntniß das Maßhaltigſte iſt.

In Betreff der Schönheit, ſo hat noch Niemand Vernunft und Erkenntniß als häßlich erblickt, wenn wir aber Einen im Genuß der Lüſte ſehn, und zumal der größten beſonders, und wir das Lächerliche oder Schändliche dabei gewahr werden: ſo ſchämen wir uns ſelbſt und möchten es in Nacht hüllen.

(66)

Somit iſt die Luſt nicht das erſte, ſondern das Maß und Mäßige und Rechtzeitige (καιρίον) und alles, dem eine ewige (ἀΐδιον) Natur zugeſchrieben wird; (es iſt die Grundbedingung von Allen;)

Der zweite Preis fällt dem Symmetriſchen, Schönen, Vollendeten, Hinlänglichen und alles der Art zu; (nach dem Maße wird das Schöne geſtaltet;)

Wenn man den dritten der Vernunft und Einſicht ertheilt, ſo wird das wohl nicht fern von der Wahrheit abliegen; (in dem Schönen erſcheint die Wahrheit, oder der Gedanke der Vernunft, und dieſe drei Ideen zuſammen, ſtehen für das Gute);

Der vierte wird dem gehören, was in der Seele als Erkenntniß, Künste, richtige Meinung erkannt und dem Guten näher verwandt gefunden wurde; (alles Wissen, Wissenschaft, Weisheit, Können, Denken überhaupt);

Der fünfte käme auf die Arten der schmerzlosen und reinen Lust, die von der Seele gewußt werden und auf die Empfindungen erfolgen, (zu ihr bringen, S. 33).

Vom sechsten wollen sie schweigen, (den schlechten Lüsten) und nur noch dem Gesagten die Krone aufsetzen. Nämlich, zum Anfange wieder zurückkehrend, hieß es: „die ganze und vollständige Lust sei das Gute," sagte Philebos; Sokrates aber: „die Vernunft sei besser und trefflicher für das Leben, als die Lust", und fordert für sie den zweiten Preis, da er ahnete, daß es noch Anderes gebe, was besser*) sei als
(67) jene beiden (und den ersten Preis erhalten müßte). Die Rede zeigte dann, daß weder die Vernunft noch die Lust das Gute selbst sein könnte, weil sie nicht wie dieses das Selbstgenugsein (ἀυταρχεια) besäßen und ihnen die Kraft des Hinreichenden und Vollendeten fehlte. Nachdem sich dann ein drittes Trefflicheres als jene beiden (Denken und Genießen) gezeigt hatte,**)

---

*) Dies war nach S. 22, das gemischte Leben aus der Vernunft mit ihrer Erkenntniß u. s. w. und aus der rechten Lust bestehend, das dann auch bei den Menschen mit dem Guten gleich zu setzen ist, worin es denn hier auch übergeht, während das Gute, rein und an sich, als göttliches, beides entbehrt, Denken und Genießen, wie es von Gott bestimmt gesagt wird S. 33, daß er weder Schmerz noch Freude hat, so wie er nicht denkt (erkennt, erforscht) denn er weiß schon alles vorher und ursprünglich, (Gastmahl 204).

**) Es könnte verwirrend, oder als ein Widerspruch, erscheinen, daß bald die Vernunft das Zweite genannt wird, und bald die dritte oder vierte Stelle auch wieder erhält. Es ist allerdings etwas dunkel, aber läßt sich aus dem Zusammenhange doch genau erklären. Das Gute bleibt immer das Erste, aber statt seiner selbst, als eins, wird es durch die drei Ideen, die es in sich vereint — Maß, Schönheit, Wahrheit — erklärt (S. 65). Nun also, bei der Rangordnung von Vernunft und Lust (S. 66), erhält das Gute in seinen drei Ideen auch die erste bis dritte Stelle, die aber später (S. 67), wo wieder das Gute selbst eintritt, als Eins zu betrachten sind. Dann folgt also die Vernunft vorher (S. 66) als Viertes, hier aber (S. 67) als Zweites, nach dem Guten; und ebenso ist vorher auch die Lust das Fünfte und nach-

ſo erwies ſich das Weſen der Vernunft dieſem tauſendmal mehr verwandt, als die Luſt. Als das Fünfte erſt erſchien die Luſt, nicht aber als das Erſte, und wenn auch alle Thiere und die Menſchen, welche jener Lüſte als gültige Zeugen aufführen, das Gegentheil behaupten.

---

her eigentlich das Dritte, aber wird, wie vorher, nur als Fünftes genannt. — Genau ſind auch die Ausdrücke und Begriffe in der dritten und vierten Stufe nicht. Es heißt vorher (S. 65) „Vernunft und Wahrheit ſeien daſſelbe, oder faſt daſſelbe.“ Das ſind ſie denn auch hier in beiden Stellen. In der dritten iſt Wahrheit als Theil der Idee des Guten gedacht, und in der vierten iſt ſie als unſere, die menſchliche, Erkenntniß, Weisheit u. ſ. w., das Denken, der Luſt gegenüber.

8. Protagoras.

Einleitung.

Das Haupt der attiſchen Sophiſten, Protagoras, war ſchon im Theätet vielfach Gegenſtand der Unterſuchung, zunächſt in Beziehung auf ſeinen Grundſatz: „der Menſch iſt das Maß der Dinge.“ Hier werden in ihm die Sophiſten überhaupt als angebliche Lehrer der Tugend geprüft und es ergiebt ſich, daß ſie nicht einmal zu ſagen wiſſen: „was die Tugend iſt.“ Dieſer Frage ſind zwei Geſpräche beſonders gewidmet: dies und der Menon. Im Menon wird die Antwort auch nicht gefunden, nur als eine unerwieſene Annahme aufgeſtellt: daß wenn ſie Erkenntniß ſei, ſie dann auch lehrbar ſein müßte. Die Zweifel über ihre Lehrbarkeit ſind dort, wie hier dieſelben und ſofern ſie nicht lehrbar wäre, müßte ſie für ein göttliches Geſchenk gelten. Hier in Protagoras wird ſie vom Sok. zuletzt als Erkenntniß behauptet, aber des Protagoras Ungefügigkeit läßt doch die Lehrbarkeit in Zweifel, die erſt gehoben werden könnten, wenn ſie zu ſagen wüßten: „was die Tugend iſt;“ d. h. ihren Begriff genau angeben (ſie definiren) könnten. Dazu kommt es nicht. Die ſophiſtiſche Weiſe in langen und verworrenen Reden und die Unfähigkeit ſich in klaren, ſcharfen Begriffen bewußt zu bewegen — durch: „in kurzen Sätzen, in Fragen und Antworten,“ bezeichnet — iſt Schuld daran und dieſe Weiſe der Sophiſten, ſo wie deren Weisheitsdünkel bloßzulegen; das iſt ein Hauptzweck des Geſprächs.

In Hinſicht der vier Haupt- oder Cardinal-Tugenden, ſo werden ſie hier eigentlich in zwei Geſchlechter getheilt: in die Weisheit, oder Wahrheitserkenntniß, und in die drei

andern, die Sittlichkeit, Ethik, umfassend, oder, nach unserer Sprache, ausschließlich „Tugend" genannt. Die Weisheit wird als das Größte erklärt, denn die Wahrheit ist das Erste und die Grundlage von Allem; die Anwendung derselben, im Wollen und Thun, ist dann die Sittlichkeit. Die Tugend ist also: „das Handeln der Wahrheit gemäß." Gewöhnlich befaßt Platon alle einzelne Arten der Tugend unter die drei Haupttugenden, aber nach Erforderniß werden auch manchmal einzelne Unterarten genannt. Hier bedurfte er der Frömmigkeit zu seinen dialektischen Künsten, so kommen denn fünf heraus. Die Frömmigkeit gehört nach ihm aber eigentlich zur Gerechtigkeit. Denn gerecht ist Jedem das, was ihm gebührt, das Seine, zu gewähren oder es zu thun. Dies in Beziehung auf die Götter heißt dann Frömmigkeit, in Beziehung auf Menschen aber vorzugsweise Gerechtigkeit.

Des Sokrates Behandlung des Gegenstandes ist oft etwas gekünstelt und im Geschmack der Sophisten, was auch daraus hervorgeht, daß diese, seine längern Ausführungen besonders, loben. Sie werden darin verspottet und vorzüglich reich ist überhaupt dies Gespräch an Ironie. Abwechselnd spricht Sok. und Protag. oder sie sind die Führer des Gespräches. Erst stellt Sok. die Frage fest (Nr. II.); dann läßt sich Protag. in einer langen Rede und in einer Mythe — unphilosophisch — vernehmen (Nr. III.) — Als Beispiel (Staatsmann S. 277.) und zum nähern leichtern Verständnisse führt Platon sonst auch solche vor, aber nicht um dadurch den Begriff selbst, oder allein, zu begründen. — Dann nimmt Sok. das Wort, und untersucht: ob die Tugenden eins sind (Nr. IV.), hierauf erweist er durch die Natur der Gegensätze, daß der Weisheit nur Unwissenheit gegenüber steht und alles Unrecht aus Unvernunft entsteht; (Nr. V.) — Hierauf will Prot. durch einen Dichter (eine zweite Weise, neben den Erzählungen der Sophisten) die Frage nach der Tugend erledigen (Nr. VI.) — Sok. findet solches unpassend und knüpft den Faden

an frühere Sätze (Nr. IV.) wieder an, um zu zeigen, daß die Tapferkeit mit der Weisheit eng verbunden, eins ist, (Nr. VII. und VIII.). Endlich folgt der Schluß (Nr. IX.), wo sich ergiebt, daß ihre wechselnden Behauptungen erst entschieden werden könnten, wenn sie wüßten, „was die Tugend ist."

Analyse.

Ein Freund. Sokrates.

1. Einleitung. Sokrates begleitet den Hippokrates zum Protagoras, da jener die Kunst zu reden erlernen will, doch erst wollen sie ihn hören, ehe der Jüngling ihm seine Seele anvertraut. Sie finden beim Prot. viele Sophisten versammelt.

(309) Scherzend fragt ein Freund: gewiß komme Sokrates vom schönen Alcibiades her. — Nein! von einem schönern, erwidert dieser, vom Protagoras, da das Weiseste auch das Schönste ist, und Protagoras doch, wenigstens unter den jetzt Lebenden, der weiseste ist. Er ist seit drei Tagen in Athen
(310) und Sok. erzählt von seinem Besuche und seiner Unterhaltung mit ihm. — Ein Jüngling Hippokrates kam nämlich in der Nacht zum Sok. und wünschte durch ihn beim Protagoras eingeführt zu werden, damit dieser ihn im Reden unterrichten
(311) möge. Sok. sagt es ihm zu und wenn es Tag geworden, wollen sie zu ihm gehn. Unterdessen befragt er den Hippokrates: was er denn eigentlich vom Protag. lernen wolle?
(312) Mit Erröthen erklärt er dann: „die Sophistik." Aber nicht um ein Gewerbe daraus zu machen, sondern als allgemeines Bildungsmittel, wie man zum Sprach-, Musik-Lehrer, oder Gymnastiker geht; nicht um ihre Kunst selbst zu treiben. — Also will Hippokr. seine Seele einem Sophisten zur Bearbeitung übergeben. Gefragt: ob er denn wirklich wisse, was ein Sophist sei, erklärt er, es sei, wie der Name

es ſchon ſagt, Einer, der das zur Weisheit Gehörige erkennt, (*των σοφων ἐπιστημονα*). Das, meint Sok., könne man auch von Malern und Zimmerleuten ſagen, (bei der weitern Bedeutung von *σοφος*, als kundig, wiſſend, in irgend einer Sache). Vom Sophiſten giebt nun Hippokr. an, daß er furchtbar im Reden macht. — Worüber aber redend? Das weiß Hippokr. nicht zu ſagen. — In große Gefahr begiebt
(313) er ſich alſo, indem er ſeine Seele Einem übergiebt, ohne gehörig erforſcht zu haben, ob dieſer ſie auch zum Guten bilden werde. Dem Sok. ſcheint Prot. ein Kaufmann, oder Krämer mit Waaren, welche die Seele nähren — Kenntniſſen, (ſ. Soph. S. 223. fl.). Solche preiſen ihre Waare an, wie andere Kaufleute auch, aber wer nicht zu beurtheilen weiß, ob ſie heilſam und gut iſt, der geräth beim Kaufe in
(314) große Gefahr. Hippokr. mag alſo zuſehn, ob er nicht ſein Theuerſtes wagt. Er müſſe alſo den Mann erſt hören und dann ſich mit Andern beſprechen, ob er ſich ihm anvertrauen könne. Auch wären dort bei ihm noch andere Sophiſten anzutreffen. — Sie gingen alſo zuſammen hin. Mit Mühe erlangen ſie, daß der Thürſteher ihnen öffnet, unwillig über den Andrang der Sophiſten. Sie fanden da eine Menge
(315) ſolcher und verſchiedene Zuhörer verſammelt, während Protagoras mit Einigen umherging. Ein beſonderer Kreis hatte ſich um den Hippias, von Elis, gebildet, über die Natur
(316) und Sternkunde ſprechend. Sie traten dann zum Protag. heran, und Sok. eröffnet ihm, daß Hippokrates, ein Jüngling von vornehmen Geſchlechte, durch ſeine Belehrung hoffe, ein angeſehener Mann in ſeiner Stadt zu werden.

II. Protag. meint: ſeit früheſten Zeiten ſeien Sophiſten ſchon dageweſen, hätten ihre Kunſt aber unter verſchiedenen Hüllen verborgen: er jedoch ſpräche offen den Zweck aus, daß er die Jugend in der Tugend des Staatsmannes unterrichten wolle. Das glaubt ihm Sok., wenn er ihm erſt beweiſt, daß die Tugend lehrbar ſei, was er bisher bezweifelt hat, da die großen Staatsmänner ihre Söhne nicht auch zu ſolchen gebildet hätten.

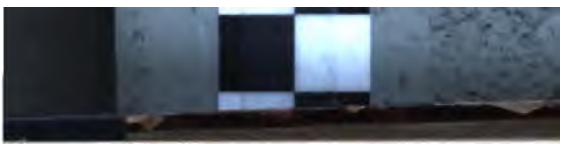
Protag. hatte gefragt: ob ſie ihn allein zu ſprechen wünſchten; was Sok. ihm überließ, worauf jener erklärte, daß Fremdlinge, wie er, allerdings der Vorſicht bedürften, wnn ſich Jünglinge zu ihnen halten, um durch ſie beſſer zu wer-

den, denn der Mißgunst und den Nachstellungen wären sie vielfach ausgesetzt. Die Sophistik sei zwar sehr alt, aber habe sich früher hinter Anderem verborgen, aus Furcht vor dem Hasse; so sich in die Dichtkunst, oder in Mysterien und Orakelsprüche, sogar in die Gymnastik hüllend,
(317) oder in die Musik. Er glaubt aber nicht, daß diese Alle ihre Absicht erreicht haben, denn die Mächtigen im Staate täuschten sie nicht, und die Menge merkte nichts davon. Daher halte er es für das Beste, es gerade heraus zu sagen, daß er ein Sophist sei und die Menschen erziehen wolle, und mit dem besten Erfolg hat er so viele Jahre seine Kunst ausgeübt. Sie lassen sich nun nieder, und Prodikus und
(318) Hippias werden mit in den Kreis gezogen, worauf Sok. erklärt: daß Hippokr. gekommen sei, um des Protagoras nähern Umgang zu genießen, aber vorher gern wissen möchte, was er dadurch erlangen würde. Darauf Protagoras: „vom ersten Tage an werde er besser werden und so stets darin fortschreiten." — Das sei nichts gesagt, erwiderte Sokr., denn wenn er zu einem Maler oder Flötenspieler käme, könnte der dasselbe sagen; es komme darauf an zu wissen, wie und worin er es werden solle. — Die Frage findet Protag. richtig und antwortet darauf: bei ihm solle es ihm nicht begegnen, wie bei andern Sophisten, daß die Jünglinge, der Schule entlassen, nur dasselbe bei ihnen hören, wie dort z. B. Mathematik, Astronomie, Musik, — dabei nach Hippias hinblickend, — sondern das, weshalb sie eigentlich kommen: die Lehre, wie mit Einsicht (εὐβουλια) das Haus und die Stadt verwaltet, und wie in Staatsangelegenheiten wohl
(319) gehandelt und gesprochen werde. — Damit bezeichne er also die Staatskunst, giebt er dem Sok. zu, der aber meint, daß diese nicht lehrbar sei. Nämlich darum, weil die Athener, wohl wie alle Hellenen, in Sachen des Bauwesens, oder anderer Dinge, die lehr- und lernbar sind, bei öffentlichen Angelegenheiten nur Kunstverständige darin anhören; in den eigentlichen Staatssachen aber jeder Schuster, Schmied u. s. w., wie es ihm beliebt, auftritt, spricht und gehört wird. Keiner braucht nachzuweisen, daß er von einem Meister dies gelernt habe. Offenbar halten sie also dies nicht für lehrbar. Auch sind ja die trefflichsten Bürger in dieser Kunst nicht im Stande, sie andern mitzutheilen. Denn Perikles z. B. läßt seine Söhne in allem Andern unterrichten, aber hierin, worin er selbst weise ist, unterrichtet er sie weder selbst, noch übergiebt

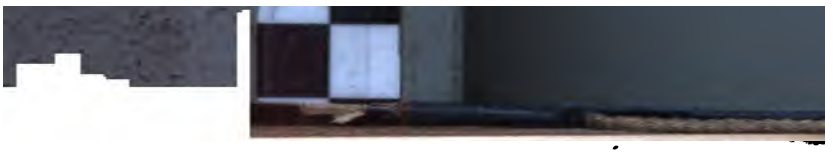
es schon sagt, Einer, der das zur Weisheit Gehörige erkennt, (*των σοφων ἐπιστημονα*). Das, meint Sok., könne man auch von Malern und Zimmerleuten sagen, (bei der weitern Bedeutung von σοφος, als kundig, wissend, in irgend einer Sache). Vom Sophisten giebt nun Hippokr. an, daß er furchtbar im Reden macht. — Worüber aber redend? Das weiß Hippokr. nicht zu sagen. — In große Gefahr begiebt
(313) er sich also, indem er seine Seele Einem übergiebt, ohne gehörig erforscht zu haben, ob dieser sie auch zum Guten bilden werde. Dem Sok. scheint Prot. ein Kaufmann, oder Krämer mit Waaren, welche die Seele nähren — Kenntnissen, (s. Soph. S. 223. fl.). Solche preisen ihre Waare an, wie andere Kaufleute auch, aber wer nicht zu beurtheilen weiß, ob sie heilsam und gut ist, der geräth beim Kaufe in
(314) große Gefahr. Hippokr. mag also zusehn, ob er nicht sein Theuerstes wagt. Er müsse also den Mann erst hören und dann sich mit Andern besprechen, ob er sich ihm anvertrauen könne. Auch wären dort bei ihm noch andere Sophisten anzutreffen. — Sie gingen also zusammen hin. Mit Mühe erlangen sie, daß der Thürsteher ihnen öffnet, unwillig über den Andrang der Sophisten. Sie fanden da eine Menge
(315) solcher und verschiedene Zuhörer versammelt, während Protagoras mit Einigen umherging. Ein besonderer Kreis hatte sich um den Hippias, von Elis, gebildet, über die Natur
(316) und Sternkunde sprechend. Sie traten dann zum Protag. heran, und Sok. eröffnet ihm, daß Hippokrates, ein Jüngling von vornehmen Geschlechte, durch seine Belehrung hoffe, ein angesehener Mann in seiner Stadt zu werden.

II. Protag. meint: seit frühesten Zeiten seien Sophisten schon dagewesen, hätten ihre Kunst aber unter verschiedenen Hüllen verborgen: er jedoch spräche offen den Zweck aus, daß er die Jugend in der Tugend des Staatsmannes unterrichten wolle. Das glaubt ihm Sok., wenn er ihm erst beweist, daß die Tugend lehrbar sei, was er bisher bezweifelt hat, da die großen Staatsmänner ihre Söhne nicht auch zu solchen gebildet hätten.

Protag. hatte gefragt: ob sie ihn allein zu sprechen wünschten; was Sok. ihm überließ, worauf jener erklärte, daß Fremdlinge, wie er, allerdings der Vorsicht bedürften, wnn sich Jünglinge zu ihnen halten, um durch sie besser zu wer-



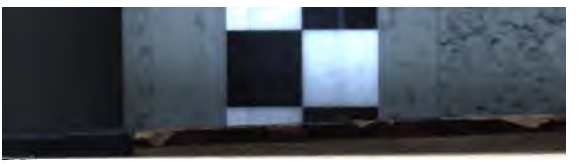
den, denn der Mißgunst und den Nachstellungen wären sie vielfach ausgesetzt. Die Sophistik sei zwar sehr alt, aber habe sich früher hinter Anderem verborgen, aus Furcht vor dem Hasse; so sich in die Dichtkunst, oder in Mysterien und Orakelsprüche, sogar in die Gymnastik hüllend,
(317) oder in die Musik. Er glaubt aber nicht, daß diese Alle ihre Absicht erreicht haben, denn die Mächtigen im Staate täuschten sie nicht, und die Menge merkte nichts davon. Daher halte er es für das Beste, es gerade heraus zu sagen, daß er ein Sophist sei und die Menschen erziehen wolle, und mit dem besten Erfolg hat er so viele Jahre seine Kunst ausgeübt. Sie lassen sich nun nieder, und Prodikus und
(318) Hippias werden mit in den Kreis gezogen, worauf Sok. erklärt: daß Hippokr. gekommen sei, um des Protagoras nähern Umgang zu genießen, aber vorher gern wissen möchte, was er dadurch erlangen würde. Darauf Protagoras: „vom ersten Tage an werde er besser werden und so stets darin fortschreiten." — Das sei nichts gesagt, erwiderte Sokr., denn wenn er zu einem Maler oder Flötenspieler käme, könnte der dasselbe sagen; es komme darauf an zu wissen, wie und worin er es werden solle. — Die Frage findet Protag. richtig und antwortet darauf: bei ihm solle es ihm nicht begegnen, wie bei andern Sophisten, daß die Jünglinge, der Schule entlassen, nur dasselbe bei ihnen hören, wie dort z. B. Mathematik, Astronomie, Musik, — dabei nach Hippias hinblickend, — sondern das, weshalb sie eigentlich kommen: die Lehre, wie mit Einsicht (εὐβουλια) das Haus und die Stadt verwaltet, und wie in Staatsangelegenheiten wohl
(319) gehandelt und gesprochen werde. — Damit bezeichne er also die Staatskunst, giebt er dem Sok. zu, der aber meint, daß diese nicht lehrbar sei. Nämlich darum, weil die Athener, wohl wie alle Hellenen, in Sachen des Bauwesens, oder anderer Dinge, die lehr- und lernbar sind, bei öffentlichen Angelegenheiten nur Kunstverständige darin anhören; in den eigentlichen Staatssachen aber jeder Schuster, Schmied u. s. w., wie es ihm beliebt, auftritt, spricht und gehört wird. Keiner braucht nachzuweisen, daß er von einem Meister dies gelernt habe. Offenbar halten sie also dies nicht für lehrbar. Auch sind ja die trefflichsten Bürger in dieser Kunst nicht im Stande, sie andern mitzutheilen. Denn Perikles z. B. läßt seine Söhne in allem Andern unterrichten, aber hierin, worin er selbst weise ist, unterrichtet er sie weder selbst, noch übergiebt



(320) er ſie dazu einem Andern, ſondern ſie laufen, ohne Hüter, ganz frei umher und ſehen, wo ſie ſelbſt etwas von dieſer Tugend auffinden mögen. So iſt es auch mit andern vorzüglichen Staatsmännern, (vergl. Menon S. 93 — 94). Da aber Protag. behauptet, daß ſie lehrbar ſei, ſo will Sok. es ihm glauben, wenn er es ihm bündig beweiſt. — Protag. iſt bereit dazu und frägt: ob ſie es durch eine Erzählung, oder aus Gründen dargethan hören wollen. Viele der Umherſitzenden wünſchen die Erzählung, was anmuthiger iſt. Er hebt alſo an.

III. In einer Mythe ſucht Prot. erſt den Beweis der Lehrbarkeit der Tugend zu führen und zeigt dann, wie die Jugend in der Staatsweisheit unterrichtet würde; aber, die nichts darin vor ſich brächten, der Anlagen entbehrten.

Nachdem die Götter die ſterblichen Geſchlechter aus Erde und Feuer gemiſcht, geſchaffen hatten, trugen ſie dem Prometheus und Epimetheus auf, ſie auszuſtatten und jedem zu ertheilen, was ihm zukomme. Epimetheus übernahm dies Geſchäft der Vertheilung: Einem gab er Stärke, dem Andern Schnelligkeit; dem Waffen, jenem andere Schutzmittel, u. ſ. w., er gab ihnen auch verſchiedene Umhüllung und Er-
(321) nährung. Aber als es an den Menſchen kam, hatte er alles ſchon vertheilt, der war nackt, unbeſchuht, unbewaffnet. Da raubte für ihn Prometheus das Feuer und die Weisheit des Hephäſtos und der Athene. So erlangten die Menſchen das für die Bedürfniſſe des Lebens Nöthige und da ſie göttlicher
(322) Vorzüge ſo theilhaftig wurden, ſo hatten ſie den Glauben an die Götter und deren Verehrung, die Redegabe, Wohnungen, Kleider u. ſ. w. Anfangs wohnten ſie zerſtreut; dann ſammelten ſie ſich in Städte; aber weil ihnen die ſtaatsbürgerliche Kunſt noch fehlte, ſo wurden ſie bald uneinig und zerſtreuten ſich wieder. Da ſchickte Zeus den Hermes, der ihnen Scham und Recht brachte, wodurch die Bande der Ordnung und Freundſchaft ſich bilden, und die an Alle ausgetheilt werden ſollten. Wer dieſe nicht annimmt, ſoll getödtet werden. Daher wird, wenn es ſich um die Tugend eines Baumeiſters handelt, nur ein ſolcher zu Rathe gezogen; wenn aber die Berathung über ſtaatsbürgerliche Tugend ſtattfindet, wobei alles auf Vernünftigkeit (σωφροσυνη, was vorher Scham hieß) und Gerechtigkeit ankommt, ſo nimmt jeder
(323) Theil daran, weil dieſe Allen zukommen; denn ſonſt könnte

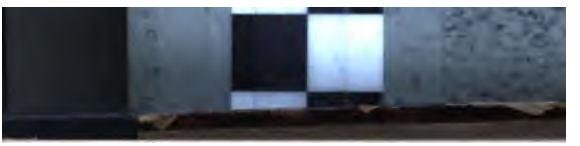


kein Staat bestehn. — Dies nun sei der versprochene Beweis. Dazu kann noch gefügt werden, daß, indem Jeder ausgelacht wird, der sich in anderen Künsten für etwas ausgiebt und nichts werth ist, in Hinsicht der Ungerechtigkeit aber, wenn Einer sie von sich bekennte, und so die Wahrheit sagte, — die zu sagen sonst für vernünftig gehalten wird, — dies für Verrücktheit gelte. Wenn man nun glaubt, daß Jeder Antheil an dieser Tugend habe, so doch nicht, daß sie so ganz von Natur und von selbst komme, sondern, daß sie lehrbar sei und durch Fleiß zu erlangen. Ueber natürliche Uebel Anderer erzürnt sich Niemand, aber wohl über sittliche, über Untugenden. Diese glaubt man nämlich, können durch Fleiß, Uebung, Unterricht vermieden und die Tugend erlangt werden.
(324) Daher wird alles Ungerechte und Gottlose bestraft. Die Strafe aber kann nicht das Geschehene wieder gut machen und erfolgt nicht wegen des begangenen Unrechts, sondern damit in Zukunft nicht wieder ein solches gethan werde. Daher müssen die Athener, wie alle Andere, glauben, daß die Tugend lehrbar sei und sie lassen den Schmied und Schuster ihren Rath ertheilen, (weil jeder die staatsbürgerliche Tugend besitzen kann und soll.) In Hinsicht dessen aber, daß die ausgezeichneten Staatsmänner ihre Söhne nicht in ihrer Tugend unterweisen, so erklärt sich das so. Wenn es nun etwas, außer den besondern Künsten des Schneiders, Töpfers u. s. w., giebt, wie Gerechtigkeit, Vernünftigkeit, Frömmigkeit, zusam-
(325) men alles Tugend zu nennen, ohne die nichts gut ausgeführt werden kann, und man Jeden, der dagegen fehlt, züchtigt, um ihn dadurch besser zu machen, zur Tugend zurückzuführen, wer aber sich nicht bessert, den tödtet oder verbannt: so müßten die tüchtigen Männer doch sehr wunderlich sein, wenn sie ihre Söhne nicht auch darin belehrten, weil sie dieselben sonst den größten Uebeln aussetzten. Sie belehren sie aber wohl, denn schon von erster Kindheit an werden sie belehrt und ermahnt in dem, was Recht und Unrecht ist. Die Wärterin, Mutter, der Pädagoge, wie der Vater, thun es; sie zeigen ihnen, was gut und schlecht, fromm und gottlos ist, empfehlen jenes zu thun, dies zu meiden. Wenn die Söhne nicht folgen, so werden sie gezüchtigt. In der Schule nachher wird vom Lehrer für die Wohlgeordnetheit (εὐκοσμια) derselben besonders Sorge getragen, mehr als für Lesen und Lyraspiel. Sie geben ihnen die trefflichen Dichter zu lesen und auswendig zu lernen, die voll guter Ermahnungen sind und durch

selbst nur geprüft. Da erklärt der Andere: Gerechtigkeit und Frömmigkeit seien freilich wohl ähnlich, denn gewissermaßen sei jedes Ding dem andern ähnlich, sogar Weiß dem Schwarz, das Harte dem Weichen (als Gegensätze, die stets etwas Gemeinsames haben), und selbst die Theile des Gesichts sind einander ähnlich, (nämlich die Sinneswerkzeuge als solche). Aber wegen einer geringen Aehnlichkeit seien die Dinge nicht gleich selbst ähnlich zu nennen. (Hier ist überall das Wort ὅμοιος gebraucht, was sowohl gleich — unbedingt — wie auch ähnlich, — theilweise gleich — bedeutet, und manchmal hier das Eine manchmal das Andere besser der Sache entspräche). Da Prot. und Sok. nur über den Grad der Aehnlichkeit uneinig scheinen und diese Weise des Fragens dem Prot. nicht zu gefallen scheint, so will Sok. zu einer andern Art der Behandlung übergehn.

V. Sok. stellt eine andere Frage auf, in Hinsicht der Gegensätze. Einem Begriff ist immer auch nur einer entgegengesetzt, (der Satz vom ausgeschlossenen Dritten). Ist nun von der Unvernunft der Gegensatz die Weisheit, so kann ihr nicht auch die Sittlichkeit gegenüberstehn, wenn diese, wie vorher behauptet worden, von der Weisheit verschieden ist. Wer aber unrecht (unsittlich) handelt, ist unvernünftig, behauptet nun Sok., was jedoch Viele nicht zugeben. Diese sollen widerlegt werden, wobei sich das Gespräch fast auflöst. Endlich wird Sok. bewogen, es fortzusetzen, überläßt aber jetzt das Fragen dem Protag.

(332) Sok. fragt weiter: Etwas ist Unvernunft (ἀφροσυνη) und das Gegentheil Weisheit (σοφια). Wenn die Menschen richtig und heilsam handeln, so ist das Sittlichkeit (σωφροσυνη, gesunder Sinn); wo nicht, so das Gegentheil, es ist vernunftlos (αφρονως). So auch, was durch Stärke, Geschwindigkeit geschieht, wird stark, geschwinde gethan; Gleiches gilt vom Schwachen, Langsamen. Dann giebt es auch ein Schönes und Gutes und deren Gegentheil Häßliches und Schlechtes; und nur der Gegensatz allein und nichts Anderes steht solchem entgegen. Was in einer dieser Weisen gethan wird, wird auch so gethan: schön, häßlich u. s. w. Vorher ist eingestanden, daß die Unvernunft der Gegensatz der Weisheit sei; früher aber behauptet worden, daß Sitt-



Sok. sie aber als ähnlich und verwandt nachweist. (Dabei handelt es sich um Division und Partition.)

Sok. nun, nach einem ironischen Lobe über das Gehörte, fühlt sich zwar überzeugt, aber nur noch eine Kleinigkeit
(329) stört ihn. Solche lange Reden nämlich könne man auch vom Perikles und andern Volksrednern hören, aber wenn man dann nach Weiterem fragt, so sind sie wie ein Buch, das weiter nichts, als das Gesagte, vorbringen oder fragen kann; wo nur immer dasselbe wiedertönt. Protagoras versteht sich nun zwar auf solche lange Reden, aber auch auf kurze, auf Fragen und Antworten. Er legt ihm daher die Frage vor: ob die Tugend eins ist und die Gerechtigkeit, Frömmigkeit u. s. w. nur Theile von ihr sind, oder ob die verschiedenen Tugenden nur verschiedene Namen für dieselbe Sache sind, (alle ein und derselbe Begriff). — Prot. erklärt sie für Theile der einen Tugend; — wie das? wird er gefragt, ob so, wie Mund, Nase, Augen u. s. w. Theile des Gesichts sind (Partition), oder wie die Theile (Arten) des Geldes, nur durch Größe und dergl. von einander und vom Ganzen verschieden? (d. i. durch den gemeinsamen Begriff „Geld" sich gleich und durch weitere Bestimmungen nur verschieden; die Division). — Protagoras antwortet: verschieden, wie die Theile des Gesichts vom Ganzen. — Wer einen Theil der Tugend, wie etwa Gerechtigkeit, besitzt, braucht aber doch darum nicht die andern zu haben (wie beim Gesicht). Ferner erklärt Prot. dann,
(330) daß, unter den verschiedenen Theilen der Tugend, die Weisheit der größte wäre, und daß jeder ein besonderes Vermögen habe, wie das Auge um zu sehn, das Ohr zu hören; kein Theil aber das Vermögen des andern besitze. — Sok. Nun ist die Gerechtigkeit doch etwas (πραγμα, eine bestimmte Sache); wie „gerecht sein" nicht ungerecht. Die Frömmigkeit ist doch eben so etwas (für sich), und sie ist
(331) fromm und nicht gottlos sein. Wenn Protag. sie nun beide für verschieden erklärt und Einer dann fragte: „kann die Frömmigkeit ungerecht sein, oder die Gerechtigkeit gottlos," so würde Sok. antworten, daß die Gerechtigkeit allerdings fromm und die Frömmigkeit gerecht wäre, oder wenigstens beide so ähnlich mit einander, wie nur möglich. Protag. will das nicht zugeben, sondern es wäre sehr Verschiedenes; jedoch läge ihm nichts daran es einzuräumen, wenn Sok. es wolle. Solche Gefälligkeit lehnt Sok. ab und will die Sache

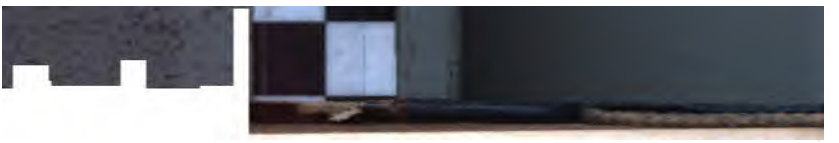
selbſt nur geprüft. Da erklärt der Andere: Gerechtigkeit und Frömmigkeit ſeien freilich wohl ähnlich, denn gewiſſermaßen ſei jedes Ding dem andern ähnlich, ſogar Weiß dem Schwarz, das Harte dem Weichen (als Gegenſätze, die ſtets etwas Gemeinſames haben), und ſelbſt die Theile des Geſichts ſind einander ähnlich, (nämlich die Sinneswerkzeuge als ſolche). Aber wegen einer geringen Aehnlichkeit ſeien die Dinge nicht gleich ſelbſt ähnlich zu nennen. (Hier iſt überall das Wort ὅμοιος gebraucht, was ſowohl gleich — unbedingt — wie auch ähnlich, — theilweiſe gleich — bedeutet, und manchmal hier das Eine manchmal das Andere beſſer der Sache entſpräche). Da Prot. und Sok. nur über den Grad der Aehnlichkeit uneinig ſcheinen und dieſe Weiſe des Fragens dem Prot. nicht zu gefallen ſcheint, ſo will Sok. zu einer andern Art der Behandlung übergehn.

V. Sok. ſtellt eine andere Frage auf, in Hinſicht der Gegenſätze. Einem Begriff iſt immer auch nur einer entgegengeſetzt, (der Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten). Iſt nun von der Unvernunft der Gegenſatz die Weisheit, ſo kann ihr nicht auch die Sittlichkeit gegenüberſtehn, wenn dieſe, wie vorher behauptet worden, von der Weisheit verſchieden iſt. Wer aber unrecht (unſittlich) handelt, iſt unvernünftig, behauptet nun Sok., was jedoch Viele nicht zugeben. Dieſe ſollen widerlegt werden, wobei ſich das Geſpräch faſt auflöſt. Endlich wird Sok. bewogen, es fortzuſetzen, überläßt aber jetzt das Fragen dem Protag.

(332) Sok. fragt weiter: Etwas iſt Unvernunft (ἀφροσυνη) und das Gegentheil Weisheit (σοφια). Wenn die Menſchen richtig und heilſam handeln, ſo iſt das Sittlichkeit (σωφροσυνη, geſunder Sinn); wo nicht, ſo das Gegentheil, es iſt vernunftlos (αφρονως). So auch, was durch Stärke, Geſchwindigkeit geſchieht, wird ſtark, geſchwinde gethan; Gleiches gilt vom Schwachen, Langſamen. Dann giebt es auch ein Schönes und Gutes und deren Gegentheil Häßliches und Schlechtes; und nur der Gegenſatz allein und nichts Anderes ſteht ſolchem entgegen. Was in einer dieſer Weiſen gethan wird, wird auch ſo gethan: ſchön, häßlich u. ſ. w. Vorher iſt eingeſtanden, daß die Unvernunft der Gegenſatz der Weisheit ſei; früher aber behauptet worden, daß Sitt-

lichkeit etwas Anderes als Weisheit sei, beides aber Theile der Tugend, jedes etwas Anderes und sich unähnlich, wie die
(333) Theile des Antlitzes. Eine von beiden Behauptungen muß aufgegeben werden, denn da Eins nur Einem entgegengesetzt werden kann, so wäre es nicht möglich, daß der Unvernunft, sowohl die Weisheit, wie die Sittlichkeit (Sophrosyne) gegenüber stände (wenn diese verschieden wären). — Prot. giebt nun, wenngleich ungern zu, daß die Vernünftigkeit und Weisheit eins sind, und vorher erschien Gerechtigkeit und Frömmigkeit auch ziemlich als dasselbe. — Scheint nun ein Mensch, der Unrecht thut, vernünftig zu sein, wenn er dies thut? Die meisten Menschen halten ihn allerdings doch dafür; dies ist erst zu prüfen. Deshalb fragt Sok.: das Vernünftigsein (σωφρονειν) ist doch richtig Denken (εὐφρονειν); gut berathen müßten die sein, welche beim Unrechtthun sich wohl befänden. Nun ist aber doch Einiges
(334) gut und das Gute ist nützlich. Unwillig werdend erklärt Protag., daß Manches nicht nützlich und doch gut sei, nämlich was nicht Jedem oder zu allen Zeiten brauchbar und dann nützlich ist. — Dies führt er in einer langen Rede und in vielen Beispielen aus.

Sok. kann ihm nicht folgen und fordert, er solle, da er es
(335) ja auch verstände, ihm nur in kurzen Sätzen antworten. Das verweigert er, er spricht so wie es ihm angemessen erscheint; wollte er so reden, wie seine Gegner es verlangten, so würden ihn seine Gegner überwunden und der Name des Protag. nie die Berühmtheit erhalten haben. Weil Sok. in jener Weise das Gespräch nicht fortzuführen geneigt ist, so will er fortgehn, wird aber vom Kallias festgehalten und gebeten, ihnen den Genuß dieser Unterhaltung nicht zu entziehn. Da
(336) Sok. sich ferner weigert, so will Alcibiades vermitteln, indem er sagt: Sok. erkenne den Protag. als den Stärkern in langen Reden an; dagegen sei Sok. in kurzen Fragen und Antworten jenem überlegen. Wenn Prot. dies einräumte, so sei jedem sein Recht widerfahren. Kritias erhebt sich dann und fordert die Andern auf, da Kallias für den Protag. und Alcibiades für Sok. parteiisch ist, keinem dieser beizustimmen und nur einfach beide zu bitten, das Gespräch nicht abzubre-
(337) chen. Dann giebt Prodikus ihm Beifall, und die Zuhörenden müßten ruhig beide Theile anhören; bringt hiebei einige synonymische Unterscheidungen (sein Lieblingsgegenstand) an, wie zwischen „streiten" und „zanken," und zwischen „etwas

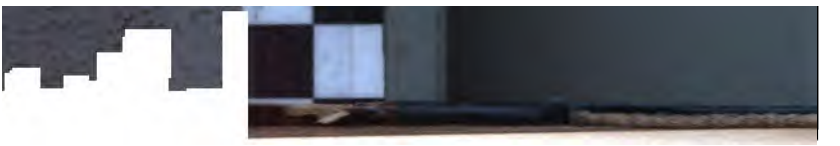


ſchätzen (εὐδοκιμεῖν) und loben," womit er großen Beifall einerntet. Endlich läßt ſich auch der Sophiſt Hippias vernehmen und erklärt die Verſammelten der Natur nach für befreundet, die das Aehnliche mit dem Aehnlichen verbindet, nicht nach dem Geſetz, dem Tyrannen der Menſchen. Es wäre ihrer, als den verſammelten Weiſeſten in Hellas und in dieſer Stadt, dem Hauptſitze der Weisheit, nicht würdig ſich zu veruneinigen. Er empfiehlt dem Sok. und Prot. ſie als Schiedsrichter anzuſehn und die Rede fortzuführen. Wenn
(338) die zu große Kürze dem Prot. nicht gefiele, ihr die Zügel etwas ſchießen zu laſſen. Beide mögen ſich in einem mittleren Durchſchnitt halten. — Sok. findet (ironiſch) die Schiedsrichterſchaft für die Ehre des Prot., als des Weiſeſten, verwerflich, will ſich jedoch dazu verſtehn, daß Prot. fragen ſoll und er antworten. Nachher aber ſoll das Umgekehrte eintreten. — Zwar wäre das dem Prot. nicht recht geweſen, aber er habe ſich doch gefügt.

VI. Prot. knüpft die Frage über die Tugend an ein Gedicht. Viel Künſtelei wird hier von beiden Seiten über das Tugendhaft-werden und -ſein vorgebracht, ohne Reſultat für die Frage ſelbſt. Sok. verwirft ſolches Hereinziehn der Dichter überhaupt, und kehrt zu der früher (Nr. IV.) abgebrochenen Unterſuchung zurück.

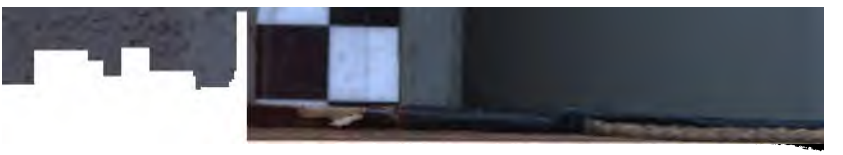
Prot. fragt nun. Ein wichtiger Theil der Bildung iſt doch die Dichter zu verſtehn, ſagen zu können, was gut oder ſchlecht
(339) gedichtet iſt und ſie zu erklären. Die Frage über die Tugend will er nun an ein Gedicht des Simonides knüpfen. Dieſer ſagt: „Ein guter Mann nun (μεν) zu werden, iſt wahrhaft ſchwer, an Händen, Füßen und Geiſt tüchtig ohne Fehler zuſammengefügt." Später ſagt er: „Nicht richtig ſpricht Pittakus, wenngleich ein weiſer Mann, wenn er ſagt: ſchwer iſt gut zu ſein." Er widerſpricht ſich in dieſen zwei Stellen. Denn Pittakus ſagt doch daſſelbe wie er ſelbſt vorher, aber er tadelt deſſen Worte jetzt als unrichtig. — Sok. giebt vor, erſt wie betäubt geweſen zu ſein, dann aber ruft er den Prodikus (den Synonymiker und Wortklauber)
(340) hier zu Hülfe, der ja auch „wollen und begehren" unterſcheidet, alſo hier auch wohl „werden und ſein." Simonides nämlich ſagt ſelbſt: ſchwer iſt es ein guter Mann zu werden; er tadelt dann den Pittakus, weil er ſagt: „ſchwer iſt ein guter Mann zu ſein"; was kein Widerſpruch iſt, denn

nach dem Hesiod ist auch schwer, gut zu werden, da die Götter vor die Tugend den Schweiß gestellt haben, aber wenn man erst auf den Gipfel gelangt und gut *geworden* ist, dann ist es nicht schwer es zu *sein*. — Prodikus lobt den Sok., aber Prot. meint, dieser hätte durch seine Vertheidigung die Sache nur noch schlimmer gemacht, denn es wäre der größte Unverstand, zu behaupten: es sei etwas Leichtes die Tugend zu besitzen, was vielmehr das Schwerste wäre. — Statt darauf einzugehn, bringt Sok. den Scherz vor: daß Simonides, als ein Lesbier, unter denen eine barbarische
(341) Mundart herrsche, vielleicht unter „schwer" soviel wie furchtbar, und dann böse, verstanden habe, — denn furchtbar sage man nur von üblen Dingen, nicht von guten, nicht etwa eine furchtbare Gesundheit. — Prodikus stimmt ihm bei. Dann erklärt Sok. dies aber für einen Scherz und meint, Simonides habe unter „schwer" das verstanden, was sie alle. Denn ein Beweis davon, daß Simonides nicht das Gute als schwer und damit als schlecht gedacht habe, sei dessen Ausspruch: „Gott allein besitzt diese Ehrengabe (γεραϛ, des Guten)." Wenn er unter „gut" gemeint hätte „schlecht," so wäre das doch, von Gott zu sagen, gar zu verrucht. Was aber Simonides in dem Gedichte eigentlich meine, nach des Sok.
(342) Auffassung, das will er nun erklären. Am frühesten nämlich, und am verbreitesten sei die Philosophie in Kreta und Lacedämon gewesen, aber die Sophisten dort hätten ihre Weisheit verborgen gehalten, — wie die vom Protag. vorher genannten Sophisten (S. 316); — damit sich nicht auch Andere darin befleißigten, sie wollten nur im Kämpfen und in der Tapferkeit die andern Hellenen zu übertreffen scheinen. Die Andern nun wollten es jenen im kriegerischen Wesen gleichthun, ganz der Weisheit die Ohren verschließend. Wenn aber die Lacedämonier nun ihre eigenen Sophisten selbst anhören wollen, so treiben sie alle Fremde und Lakonistrenden (ihnen Nachahmenden) fort. Ihre eigenen Jünglinge lassen sie aber nicht in fremde Staaten wandern und haben Männer, wie auch Frauen, die sich ihrer heimischen Bildung rühmen. Der Beweis von dieser laconischen Philosophie liegt darin, daß wenn man sich auch mit dem gemeinsten Lacedämonier einläßt, dieser Anfangs schlecht genug im Reden erscheint, aber nachher, an rechter Stelle, ein kurzes, gedrängtes Wort, wie einen Pfeil, abschießt, so daß der Andere nur wie ein Kind gegen ihn erscheint. Dies haben dann Einige eingesehn



und der laconiſchen Weisheit ähnlich in kurzen Sprüchen geredet, welche zu erzeugen die vollkommenſte Bildung erforderlich iſt. Unter dieſen wären die ſieben Weiſen — Tha-
(343) les, Pittakos, Bias, Solon, Kleobulos, Miſon und Chilon. Gemeinſchaftlich haben ſie auch als Erſtlings-Opfer ihrer Weisheit dem Apollon zu Delphi die Sprüche dargebracht: „Erkenne dich ſelbſt" (γνωθι σαυτον) und „Nichts zu viel" (μηδεν ἀγαν). Ein ſolcher Spruch war nun der des geprieſenen Weiſen Pittakos „ſchwer iſt es, gut (εσθλον, trefflich) zu ſein." Simonides nun glaubte, wenn er dieſen widerlegte, eben ſo berühmt wie jener zu werden, und dies iſt die Abſicht des Gedichtes. Betrachten wir demnach daſſelbe. Gleich zu Anfang wäre das eingeſchobene „nun (μεν)" ſinnlos, wenn es nicht darauf hindeutete, daß der Dichter ſich ſchon wie im Streite mit Pittakos dächte, daß dieſer behaupte „ein guter Mann zu ſein iſt ſchwer."
(344) Dem entgegen beginnt er dann: Nun iſt es ſchon wahrhaft ſchwer ein guter zu werden, wie viel mehr ein ſolcher zu ſein. Das „wahrhaft" ſoll nicht bedeuten „wahrhaft gut" d. i. vollkommen, ſondern iſt zu „ſchwer" zu ziehn. Der weitere Verlauf beſtätigt die obige Annahme auch. Denn, wenn es ſchon ſchwer, aber möglich iſt, ein guter Mann für einige Zeit zu werden, ſo iſt es den Menſchen doch nicht verliehen, es immer zu ſein, ſondern nur Gott iſt ſtets gut. Den Guten und Kundigen kann ein großes Unglück niederwerfen, rathlos machen; den Schlechten, Unwiſſenden nicht, denn, der ſchon liegt, kann nicht erſt niedergeworfen werden. Ein Guter kann auch ſchlecht werden, wie ein anderer (uns unbekannter) Dichter ſagt: „Aber ein trefflicher Mann iſt ſchlecht bald, wieder doch gut auch." Der ſchon ſchlecht iſt, kann es nicht erſt werden. Das Guthandeln im Wiſſenſchaftlichen iſt
(345) das Erlernen des Gegenſtandes. Die Aerzte können ſchlecht werden, wenn ihnen wo die Kenntniß fehlt. Durch Schlechtigkeit kann man aber weder ein Arzt noch ein Zimmermann werden. Durch Erſchöpfung, Krankheit oder anderes kann ein Guter ſchlecht werden; ein Schlechter nicht. Der Gute kann es nicht ununterbrochen bleiben, aber werden kann man gut (theilweiſe, denn dem Werden fehlt immer die Vollendung), eben ſo wie ſchlecht. Die werden am beſten, welche von den Göttern geliebt ſind. Demgemäß heißt es ferner in dem Liede: „darum will ich auch nie ſuchen, was nicht ſein kann; vergeblich wäre es, einen tadelloſen Mann finden zu

wollen; dagegen alle loben und lieben aus freien Willen, die nichts Schlechtes thun; der Nothwendigkeit fügen sich auch die Götter." Keiner nämlich thut freiwillig etwas Schlechtes (dies für schlecht haltend), daher das „freiwillig" dort nicht auf die Menschen, sondern auf den Dichter selbst gehen soll. Er glaube nämlich ein guter und edler Mann müsse sich oft etwas zu loben zwingen und dem Freund sein, was auch nicht
(346) ganz gut ist, wie Eltern, oder das Vaterland. Die Schlechten werden diese herabsetzen, um sich besser erscheinen zu lassen und von ihnen loszusagen. Ein Guter aber wird jener Schlechtigkeit verbergen. Deshalb hat auch wohl Simonides geglaubt, einen Tyrannen, oder Andere, nothwendig loben zu müssen (herbe Ironie). Zum Pittakus sagt er dann auch: er tadele ihn nicht aus Tadelsucht, denn ihm genüge, wer nicht schlecht ist und nicht ganz thatenlos; er läßt sich mit dem Mittelmäßigen genügen, da nichts Vollkommenes zu finden ist; „und auch dich Pittakos würde ich hier nicht getadelt haben, wenn du nur leidlich wahr gesprochen hättest, aber
(346) du hast dich zu sehr über die wichtigsten Dinge geirrt." Dies ist es, was Sok. über das Gedicht zu sagen hat. — Da nun auf die Fortsetzung des Gespräches von den Andern gedrungen wird, so wünscht Sok., daß die Gedichte bei Seite gesetzt werden. Geistlose mögen solche als Gegenstand ihrer Unterhaltung wählen, wie man Flötenspieler und dergl. bei Gastmählern hat, weil sie selbst nichts aus sich hervorzubringen vermöchten. Aber Männer, wie sich die meisten unter ihnen zu sein rühmten, müßten selbst aus sich den Stoff zur Unterhaltung holen. Ueberdies streite man auch über den Sinn der Dichter und es ließe sich nicht ermitteln, wer recht
(348) habe. So mögen sie dann auch mit eigenen Gedanken das Gespräch fortsetzen. Nach einigen weitern Verhandlungen bequemt sich Prot. jetzt auf die Fragen des Sok. zu antworten. In Beziehung auf des Prot. Widerwillen, sagt Sok., daß er aus keinem andern Grunde das Gespräch führe, als um die Wahrheit zu ermitteln und diese hier von der Tugend, denn zwei, zusammen des Weges gehend, erblicken mehr und besser als Einer allein. Nun giebt es Viele, die gut sind, aber nicht vermögen Andere gut zu machen; dies aber kann Prot. und darum unterhält er sich lieber mit ihm, als mit Andern, da er seine Weisheit nicht verbirgt, sondern sich für Geld den Hellenen als Lehrer der Bildung und der Tugend öffentlich,
(349) unter dem Namen des Sophisten, darbietet. Sok. will nun



Früheres wieder in Erinnerung bringen und dann weiter untersuchen.

VII. In Hinsicht der vorigen Frage über Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Tugenden, erklärt Prot. jetzt: die andern seien ähnlich, aber die Tapferkeit von allen ganz verschieden. Sok. zeigt dagegen, daß Tapferkeit mit Weisheit eins, oder doch eng verbunden ist und widerlegt die gewöhnliche Meinung, daß die Erkenntniß nur schwach sei und oft von der Lust u. s. w. überwunden werde, indem dieses nur der Unwissenheit widerfahren könne.

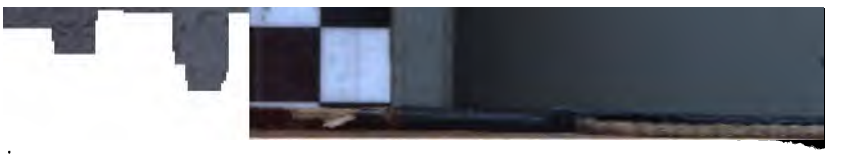
Die Frage war doch: ob Weisheit, Vernünftigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, alle fünf nur verschiedene Namen für einen Gegenstand sind, oder ob jedes für sich ein besonderes Vermögen besitze und etwas Anderes sei (S. 329 fl.). Prot. hätte sich für das letzte entschieden. Jetzt erklärt Prot. die andern für sehr ähnlich, die Tapferkeit aber für ganz davon verschieden, denn viele Menschen sind sehr unverständig, unvernünftig, ungerecht und gottlos, aber dabei doch sehr tapfer. — Sok.: die Tapfern sind doch kühn und gehn schnell darauflos, wo die Meisten sich fürchten. Die Tugend ist auch etwas Schönes, und das Schönste, wie jeder, der bei Sinnen ist, zugiebt. Auch ist nicht bloß Einiges im Schönen schön und Anderes nicht,
(350) sondern alles. Dann sind in allen Dingen die Kundigen darin kühner, als die Unkundigen. Die nun in etwas unkundig und doch kühn sind, können nicht tapfer, sondern nur rasend heißen. Demnach wären die Weisesten auch die Kühnsten und demnach die Tapfersten. Also erschiene die Weisheit als Tapferkeit. — Prot. verwahrt sich, dies zugestanden zu haben. Wohl seien die Tapferen auch kühn, aber nicht alle Kühnen tapfer; wonach er gar nicht gefragt worden. Auf diese Weise könnte Sok. auch herausbringen, daß Stärke Weisheit sei. Denn Prot. würde auch zugeben, daß die Starken viel Vermögende (δυναμενοι) seien, und daß, die das Fechten gelernt hätten, mehr vermögen, als wenn sie darin unwissend sind, wo dann gefolgert werden könnte, daß die Stärke auch Weisheit (ein Wissen) wäre. Aber er gäbe nicht zu, daß alle, die viel vermögen (ausrichten) auch stark seien, sondern nur, daß die Starken viel vermögen, indem keineswegen das Vielvermögen und Starksein dasselbe ist.

(351) Denn die viel vermögen, können es durch eine Kenntniß, oder aus einem Wahnſinn oder einer Gemüthserregung (θυμος) ſein; die Stärke aber hängt von einer gewiſſen Beſchaffenheit des Körpers ab. Eben ſo iſt Kühnheit und Tapferkeit nicht daſſelbe. Die Tapfern ſind kühn, aber die Kühnen nicht immer tapfer. Denn die Kühnheit kann auch aus einer Kunſt, aus Wahnſinn oder Affect, die Tapferkeit aber nur aus einer wohlgeordneten Seele entſpringen.*)

Sok. legt nun Folgendes in Fragen vor. Einige leben wohl (εὖ), Andere traurig und in Schmerzen. Wer bis zu Ende angenehm lebt, der ſcheint doch glücklich gelebt zu haben. Angenehm zu leben iſt doch gut, und unangenehm zu leben ſchlecht. — Prot. fügt hinzu: wenn er ſich am Schönen erfreut. — Er nennt doch, wie die Meiſten, einiges Angenehme ſchlecht und einige Güter übel. Nun iſt auch das Angenehme gut, als Angenehmes, wiefern nicht Anderes daraus entſteht, und das Uebele, als ſolches, ebenſo ſchlecht. — Prot. räumt nur ein: einiges Angenehme ſei nicht gut und einiges Ueble nicht ſchlecht, während einiges von jenem gut und anderes von dieſem ſchlecht ſei; drittens aber einiges von beiden weder gut noch ſchlecht. — Angenehm iſt, was mit Luſt verbunden iſt, oder ſie hervorbringt. Alles Angenehme, als gut, iſt es in Hinſicht der Luſt. — Prot. iſt zweifelhaft einzuräumen, daß das Gute und Angenehme das-
(352) ſelbe ſei. — Sok. fährt dann fort: um tiefer in die Sache einzugehn, mag Prot. nun ſagen, ob er, wie die Meiſten über die Erkenntniß denkt, die ſie für nichts Starkes und Herrſchendes halten, ſondern ſie leicht vom Zorn, Luſt, Liebe, Furcht überwältigt glauben, oder ob ſie etwas Schönes ſei und wer

---

*) Dies berührt die logiſche Lehre von der Umkehrung und den Umfang der Begriffe. Einfach umkehren läßt ſich nur ein Satz, wo Subject und Prädikat denſelben Umfang haben, wie: ein rechter Winkel iſt einer von 90°, oder: ein Winkel von 90° iſt ein rechter. „Die Tapfern ſind kühn" läßt ſich nicht umkehren in: „die Kühnen (alle) ſind tapfer," denn nur einige Kühne ſind tapfer, nämlich die mit Einſicht, Erkenntniß, Weisheit kühn ſind. Die Kühnheit iſt von größern Umfange, denn ſie umfaßt die mit Vernunft Kühnen, d. i. Tapfern, und die unvernünftig Kühnen, d. i. die Tollkühnen, Raſenden. Sok. denkt an ſolche Umkehrung nicht, ſondern Kühnheit mit Weisheit verbunden iſt Tapferkeit; dieſe weiß wie und wann ſie kühn ſein, etwas dreiſt unternehmen ſoll.



durch sie das Gute und Böse zu unterscheiden weiß, ihr nur gehorchen werde im Guten. — Prot. erklärt die Weisheit und Erkenntniß für das Stärkste. — Sok. will nun die Meinung der Menge berichtigen, nach welcher die Lust überwinden
(353) könne, so daß man nicht das erkannte Bessere thue, wodurch sie auch dahin geführt würden zu erkennen, was die Tapferkeit sei. — Die Leute verstehen jenes so, daß sie von Speise, Getränk, Wollust, als Angenehmes, bezwungen, dennoch etwas thun, wovon sie doch wissen, daß es ein Schlechtes ist. Schlecht aber nennen sie es wegen der Folgen, wie Krankheit, Mangel; nicht wegen der Lust, die es im Augenblick macht. So wie die Lust ihnen als böse erscheint, weil sie mit einem
(354) Uebel endet, eben so erklären sie Schmerzliches und Beschwerliches oft für etwas Gutes, nicht an sich, sondern wegen der guten Folgen, wie Leibesübungen, Arzenei, das Brennen, Schneiden der Aerzte u. s. w. Also jagt man nach der Lust als nach dem Guten, und die Unlust wird für das Böse gehalten. Denn in anderer Weise Lust zu empfinden und es für das Böse zu halten, wird Niemand behaupten. So wird auch Unlust haben für gut erklärt, wenn es größere Uebel
(355) entfernt. — Hierauf beruht nun der ganze Beweis. Lächerlich wäre es demnach noch zu sagen, daß, indem man das Böse als solches erkennend, doch von Lust getrieben, es thue, oder nicht das Gute, wenn man es auch als solches erkennte. Man darf sich nur nicht der verschiedenen Namen bedienen, wie Angenehm (Lust) und Unangenehm, gut und böse, sondern diese als gleichbedeutend gebrauchen. Wenn nun Einer überwunden sein soll von der Lust, so würde statt dieser auch zu sagen sein „durch das Gute." Unsinniges käme dann so heraus: er werde vom Guten überwunden Böses auch thun. — Wenn einer gefehlt hat, wird man fragen können: ob er vom Guten (Angenehmen) überwunden wurde, was werth war, es zu thun, oder nicht? aber offenbar doch von dem, welcher es nicht werth war. Es läuft endlich darauf hinaus,
(356) auf das Größere des Guten zu sehen, in der Gegenwart oder in der Zukunft, was mit Recht oder Unrecht überwindet. Man muß bei der Abschätzung alles Angenehme (Gute) für sich, gegenwärtiges und zukünftiges, zusammen legen; eben so auch alles Unangenehme (Böse), und dann die Summen gegen einander abwägen. Beim Sehen sodann erscheint etwas von weitem kleiner, in der Nähe größer; Töne so schwächer oder stärker. Wenn es nun darauf ankommt das Größere

zu haben und sich nicht vom Scheine trügen zu lassen, so wird dazu die Meßkunst dienen, welche das Wahre zeigt. Wenn das Heil des Lebens darauf beruht, das Größere und Gute zu finden, so wird das die Erkenntniß (Weisheit)
(357) bewirken. Diese zeigt das Maß des Guten in der nahen Gegenwart, wie in der fernen Zukunft. Was für eine Erkenntniß dies ist, wird später zu ermitteln sein, für jetzt ist es genug, die Erkenntniß überhaupt dafür erblickt zu haben. Wenn nun vorher vom Sok. und Prot. behauptet wurde: die Erkenntniß sei das Größte und Stärkste und herrsche über Alles (S. 330), und die Andern sagen: die Lust herrsche oftmals über die Erkenntniß, so müssen sie jetzt zugeben, daß wer bei der Wahl des Angenehmen und Unangenehmen, oder des Guten und Bösen fehlt, dieser es aus Unverstand thut, oder aus Mangel einer Erkenntniß, und zwar einer messenden. Das Zu-schwach-sein gegen die Lust ist also der größte Unverstand. Weil die Menschen aber glauben, es sei etwas Anderes, so gehen sie nicht zu den Sophisten, welche doch darüber zu belehren wissen.

VIII. Sok. faßt jetzt die bisher gewonnenen Ergebnisse zusammen und macht daraus die Schlußfolge, daß die Tapferkeit nur durch Weisheit, oder Erkenntniß, entstehe.

(358) Jetzt wendet sich Sok. an Prot., Hippias und Prodikus zugleich, welche die vorhergehende Rede überaus gelobt hatten (besonders von dem ironischen Schlusse entzückt) und sagt: Sie geben also zu, daß das Angenehme gut, und das Schmerzliche böse sei; aber hier verbittet er sich des Prodikus Wort-Unterscheidungen. Angenehm, erfreulich, vergnüglich und dergl. soll dasselbe bezeichnen. Handlungen nun, die angenehm und schmerzlos sind, sind auch schön, und eine schöne That ist gut und nützlich. Wenn das Angenehme das Gute ist, so wird Niemand, wenn er was Besseres weiß und vermag, als er that, dies nach thun. Sich selbst zu unterliegen, geschieht aus Unverstand, sich selbst beherrschen, thut man durch Weisheit. Unverstand ist aber falsche Meinungen haben und sich in den wichtigen Dingen irren. Keiner wird also nach dem streben, was er für das Böse hält, und Jeder wird, wenn er zwischen zwei Uebeln zu wählen hat, sich für das kleinere entscheiden. Wer Angst und Furcht, d. i. die Erwartung eines Uebels, hat, der
(359) wird diesem nicht nachgehen, was er für Böses hält. —

9. Gorgias.

Einleitung.

Wie Protagoras, das Haupt der attiſchen Sophiſten und Rednerſchule, in dem Geſpräche, welches ſeinen Namen führt, als Tugendlehrer geprüft wird, im Geſpräch „der Sophiſt" aber ſeine Prinzipe durchgenommen werden, ſo wird hier der Werth der Redekunſt des Gorgias, des Begründers der italiſchen oder ſiciliſchen, mit der Sophiſtik verbundenen, Schule der Rhetorik unterſucht, während die Kunſt an ſich, nach ihren Geſetzen und Mitteln, im Phädros ihre Prüfung erfährt.

Dies Werk gehört zu den wichtigſten und reichhaltigſten. Das Thema iſt zwar die Prüfung der Redekunſt des Gorgias, in der Ausführung aber bezieht ſich das Meiſte doch auf allgemeine, ſittliche Lehren, wozu ſich Platon die Gelegenheit nicht leicht entgehen läßt, ſo wie es auch Andeutungen über die Aufgabe des Staatsmannes giebt, wovon wir Weiteres zunächſt in dem Geſpräche dieſes Namens finden. Deſſen Beſtreben ſoll auf das wahrhaft Gute gerichtet ſein, und das Gute überhaupt iſt es ja „wegen deſſen alles Andere da iſt und geſchieht," es iſt das Ziel aller Erkenntniß — alſo auch der Philoſophie — und alles Handelns, Schaffens. Den höchſten Lehrſatz, die oberſte Idee, ſpricht er darin aus: „Gott iſt das Gute," (worüber im Staate 505 fl. weiteres); nach dem Guten nur ſtrebend werden wir Gott ähnlich und ihm wohlgefällig.

Unter den bloß gelegentlich angeknüpften und eingewebten Sätzen heben nur hervor: des Kallikles offenes Bekenntniß, wie nur in der Befriedigung der heftigſten Begierden und

wenn die Tugend, nach Prot., etwas Anderes als Erkenntniß wäre, so könnte sie auch nicht lehrbar sein. Prot. dagegen, der vorher annahm, sie sei lehrbar, scheint jetzt etwas Anderes zu behaupten, indem sie eher alles Andere, als Erkenntniß wäre. — Sok., da er sieht, wie alles durch einander gewirrt und das Unterste zu Oberst gekehrt ist, möchte voll Eifer die Sache in's Reine bringen und dahin zurück sich wenden, zu erforschen, was die Tugend selbst ist. — Prot. erklärt noch, daß er immer den Eifer des Sok. anerkannt habe, in solcher Weise das Gespräch zu führen und glaube, da dieser noch jung sei, er später es dahin bringen werde, darin berühmt zu werden. Aber er verschiebt es auf eine andere Zeit, weiter über die Tugend zu sprechen.

---

9. Gorgias.

Einleitung.

Wie Protagoras, das Haupt der attiſchen Sophiſten und Rednerſchule, in dem Geſpräche, welches ſeinen Namen führt, als Tugendlehrer geprüft wird, im Geſpräch „der Sophiſt" aber ſeine Prinzipe durchgenommen werden, ſo wird hier der Werth der Redekunſt des Gorgias, des Begründers der italiſchen oder ſiciliſchen, mit der Sophiſtik verbundenen, Schule der Rhetorik unterſucht, während die Kunſt an ſich, nach ihren Geſetzen und Mitteln, im Phädros ihre Prüfung erfährt.

Dies Werk gehört zu den wichtigſten und reichhaltigſten. Das Thema iſt zwar die Prüfung der Redekunſt des Gorgias, in der Ausführung aber bezieht ſich das Meiſte doch auf allgemeine, ſittliche Lehren, wozu ſich Platon die Gelegenheit nicht leicht entgehen läßt, ſo wie es auch Andeutungen über die Aufgabe des Staatsmannes giebt, wovon wir Weiteres zunächſt in dem Geſpräche dieſes Namens finden. Deſſen Beſtreben ſoll auf das wahrhaft Gute gerichtet ſein, und das Gute überhaupt iſt es ja „wegen deſſen alles Andere da iſt und geſchieht," es iſt das Ziel aller Erkenntniß — alſo auch der Philoſophie — und alles Handelns, Schaffens. Den höchſten Lehrſatz, die oberſte Idee, ſpricht er darin aus: „Gott iſt das Gute," (worüber im Staate 505 fl. weiteres); nach dem Guten nur ſtrebend werden wir Gott ähnlich und ihm wohlgefällig.

Unter den bloß gelegentlich angeknüpften und eingewebten Sätzen heben nur hervor: des Kallikles offenes Bekenntniß, wie nur in der Befriedigung der heftigſten Begierden und

Leidenschaften die Glückseligkeit besteht, daher der Tyrann der glücklichste sei, (S. 491 fl. u. a. and. Stellen), so wie dessen Tadel und Verspottung der Philosophie, (S. 484. fl.).

Auch wird hier ein öfters sonst Berührtes wiederholt und mit besonderem Nachdrucke, vorgebracht: über das Auffinden und die Gewißheit der Erkenntniß. Niemand besitzt sie unmittelbar und allein, sie muß außer und in uns gesucht werden, was am besten gemeinschaftlich geschieht, denn Jeder besitzt die Fähigkeit dazu und nur durch die Anstrengung Vieler und durch die wechselseitige Erregung und Ergänzung darf man der unbedingten, welche nur Gott besitzt, näher zu kommen hoffen. Was nun Einer, oder Mehrere zusammen, gefunden haben, darf zwar nicht als die reine und absolute Wahrheit aufgestellt werden, — „nicht dem Sokrates, (d. i. keiner Autorität), sondern nur der Wahrheit und sich selbst, wenn man völlig von ihr überzeugt worden, ist zu glauben, — sondern kann nur vorläufig als solche gelten, so lange bis sie nicht widerlegt und, von innern Widersprüchen behaftet, nachgewiesen wird, (S. 509. 506; u. sonst).

Durch die Einführurg der drei Gegenredner des Sokrates: Gorgias, Polos und Kallikles, werden drei Theile, oder Stufen, des Gespräches bezeichnet, wo diese Gegner immer offener und dreister ihre verderbliche Kunst darlegen, die erstern noch durch die Scheu vor den Menschen zurückgehalten. Nachdem dort die einzelnen Begriffe dialektisch behandelt und festgestellt worden sind, so faßt Sokrates, in einer Reihe von Folgerungen, alles in ein dogmatisches Ganze zusammen, (S. 506. fl. Nr. XIII.) und schließt dann, um alle Formen anzuwenden, mit einer sinnreichen mythologischen Dichtung, (S. 523. fl.).

nach jetzt so zu bestimmen: daß sie darauf gehe Ueberredung in der Seele der Hörenden hervorzubringen. — Dann ist aber weiter zu fragen: was für eine Ueberredung ist sie, und auf welche Gegenstände geht sie? Wie wenn man sagte: „Zeuxis malt Thiere," wo noch zu sagen nöthig wäre: was für welche. So bewirkten auch Andere Ueberredung, wie die Lehrer der vorher genannten Wissen-
(454) schaften. Sie sind alle Meister in der Ueberredungskunst. — Endlich erklärt Gorg. näher die seinige, als die über das, was gerecht und ungerecht ist. — Nun lernt man aber doch etwas und glaubt auch etwas; Lehre und Glaube ist aber verschieden; denn das Glauben kann bald wahr und bald falsch sein; die Erkenntniß aber nur wahr; überredet aber kann man von beiden werden. Es giebt somit zwei Arten der Ueberredung, die eine bringt Glauben ohne Wissen, die andere Erkenntniß hervor. Die öffentliche Beredsamkeit erzeugt nur den Glauben in Hinsicht auf Gerechtes und Unge-
(455) rechtes. Wenn nun der Staat den Rath der Aerzte, Baumeister, Kriegsverständigen u. s. w. bedarf, so wird er diese und nicht den Redner befragen, oder sich durch ihn leiten lassen. — Darauf erwiedert Gorg.: die Athener hätten ihre Werften, Mauern, Häfen, doch auf Rath des Themistokles und des Perikles erbaut, und nicht auf den der Baukünstler,
(456) wenn diese auch dabei befragt werden, so entscheidet doch die Meinung der Redner. Die Redekunst begreift alle Vermögen in sich. Als Beweis führt er an, daß wenn Kranke sich nicht der schmerzlichen Behandlung der Aerzte hätten unterwerfen wollen, so habe er sie, durch seine Kunst, dazu überredet. Und in den öffentlichen Versammlungen würde jedesmal der Redner den Sieg über den Arzt, oder jeden andern Sachverständigen, davon tragen und statt dieser gewählt werden, da er glaubhafter als sie spräche. Aber gegen Freunde mißbrauchen darf er seine Kunst nicht, so wie keine andere es darf; er hat sie gelernt, um sie gerecht zu brauchen, zur Vertheidigung wie zum Angriff. Wenn er
(457) aber doch sie mißbraucht und ihre unwiderstehliche Kraft zum Schlechten verwendet, so liegt nicht die Schuld am Lehrer derselben, der sie nur zum guten Gebrauche mittheilt.

III. Sok. findet darin Widersprüche: Der Redner solle das, was gerecht ist, wissen und auch lehren, wodurch er und der Schüler gerecht würden, und doch solle der Schüler auch ungerecht werden können.

Kraft bei Anklage und Vertheidigung zum Vortheil der Freunde an. Wenn ein Schüler ungerecht würde, so sei das nicht die Schuld des Lehrers.

Gorg. erklärt nun: er sei ein Redner, und zwar ein guter, so wie er auch Andere dazu zu machen vermöge; er findet sich auch bereit in kurzen Sätzen zu sprechen, statt der sonst gewohnten langen Reden, denn auch jenes versteht er vorzüglich. — Wovon ist nun die Rhetorik die Kunst, wie die Weberei z. B. die vom Verfertigen der Gewänder? — Von Reden, (λογους). — Aber doch nicht von allen Reden, und doch auch, worüber man redet, darüber richtig zu denken (φρονειν). Der Arzt und viele andere Künstler
(450) reden, warum werden diese nicht zu den Rednern gerechnet? Gorg. erklärt es so: weil die Redekunst alles durch Reden vollbringt; die andern aber sind nur die Kenntniß von Handgriffen und allerlei Handlungen, (πραξεις). — Sok. giebt zu, daß einige Künste, wie die Malerei, ohne Reden ihr Geschäft treiben können, andere aber doch dieser zum Theil, oder fast ausschließlich sich bedienen, die also von der eigentlichen
(451) Redekunst zu unterscheiden wären. Gorg. soll ihm nun die bestimmte Erklärung (das Eigenthümliche) von seiner Redekunst angeben, wodurch sie sich von Anderem unterscheidet. Als ein Beispiel solcher Erklärung stellt Sok. erst auf: Die Zahlenkunst (ἀριθμητικη) ist eine von denen, die auch ihr Geschäft durch Reden vollbringen, sie aber auf die Erkenntniß des Geraden und Ungeraden in Hinsicht der Größe geht; ähnlich so von der (angewandten) Rechenkunst (λογιστικη), von der Astronomie, die sich auf die Bewegung der Gestirne richtet. Gorg. soll nun sagen worauf, von allen Dingen, sich seine Redekunst bezieht. Er weiß nur zu sagen: „auf die größten und besten der menschlichen Angelegenheiten." — Aber das ist wieder nichts Bestimmtes, denn als das Beste wird Vieles gepriesen, wie Gesundheit, Schönheit, Reichthum.
(452) Aerzte, Turnlehrer, Gewerbtreibende würden für ihre Kunst Gleiches in Anspruch nehmen, und würden viel zu sagen wissen, um das zu beweisen. — Seine Kunst erklärt nun Gorg. deshalb für das größte Gut, weil sie die Ursache der Freiheit der Menschen und der Herrschaft über die Andern im eigenen Staate ist. Nämlich indem Einer die Richter, den Rath und das Volk zu überreden vermag, so hat er alle
(453) Macht und Jeder ist sein Knecht. Die Redekunst wäre dem-

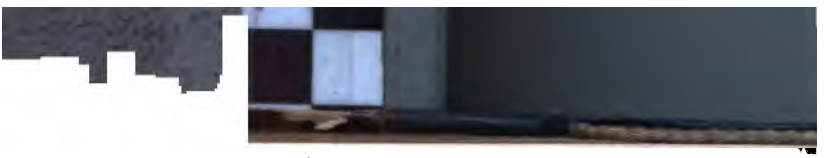
REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

nach jetzt so zu bestimmen: daß sie darauf gehe Ueberredung in der Seele der Hörenden hervorzubringen. — Dann ist aber weiter zu fragen: was für eine Ueberredung ist sie, und auf welche Gegenstände geht sie? Wie wenn man sagte: „Zeuxis malt Thiere," wo noch zu sagen nöthig wäre: was für welche. So bewirkten auch Andere Ueberredung, wie die Lehrer der vorher genannten Wissen-
(454) schaften. Sie sind alle Meister in der Ueberredungskunst. — Endlich erklärt Gorg. näher die seinige, als die über das, was gerecht und ungerecht ist. — Nun lernt man aber doch etwas und glaubt auch etwas; Lehre und Glaube ist aber verschieden; denn das Glauben kann bald wahr und bald falsch sein; die Erkenntniß aber nur wahr; überredet aber kann man von beiden werden. Es giebt somit zwei Arten der Ueberredung, die eine bringt Glauben ohne Wissen, die andere Erkenntniß hervor. Die öffentliche Beredsamkeit erzeugt nur den Glauben in Hinsicht auf Gerechtes und Unge-
(455) rechtes. Wenn nun der Staat den Rath der Aerzte, Baumeister, Kriegsverständigen u. s. w. bedarf, so wird er diese und nicht den Redner befragen, oder sich durch ihn leiten lassen. — Darauf erwiedert Gorg.: die Athener hätten ihre Werften, Mauern, Häfen, doch auf Rath des Themistokles und des Perikles erbaut, und nicht auf den der Baukünstler,
(456) wenn diese auch dabei befragt werden, so entscheidet doch die Meinung der Redner. Die Redekunst begreift alle Vermögen in sich. Als Beweis führt er an, daß wenn Kranke sich nicht der schmerzlichen Behandlung der Aerzte hätten unterwerfen wollen, so habe er sie, durch seine Kunst, dazu überredet. Und in den öffentlichen Versammlungen würde jedesmal der Redner den Sieg über den Arzt, oder jeden andern Sachverständigen, davon tragen und statt dieser gewählt werden, da er glaubhafter als sie spräche. Aber gegen Freunde mißbrauchen darf er seine Kunst nicht, so wie keine andere es darf; er hat sie gelernt, um sie gerecht zu brauchen, zur Vertheidigung wie zum Angriff. Wenn er
(457) aber doch sie mißbraucht und ihre unwiderstehliche Kraft zum Schlechten verwendet, so liegt nicht die Schuld am Lehrer derselben, der sie nur zum guten Gebrauche mittheilt.

III. Sok. findet darin Widersprüche: Der Redner solle das, was gerecht ist, wissen und auch lehren, wodurch er und der Schüler gerecht würden, und doch solle der Schüler auch ungerecht werden können.

Sok. bemerkt erſt, daß man ſich bei Geſprächen gewöhnlich nicht ruhig über die Wahrheit zu verſtändigen ſuche, ſondern jeder nur Recht behalten wolle, wo man dann heftig würde und ſich erzürnte. Da er dies nicht vom Gorg. befürchte, ſo wolle er ihm bemerken, daß er in ſeinen Behauptungen ſich widerſprochen habe und ihn deshalb noch weiter befragen,
(458) wenn es ihm recht wäre. Er, Sok., gehöre zu denen, die ſich gern überführen laſſen, wenn ſie Unrecht haben und er auch Andere gern überführte. Jenes aber noch lieber, denn es ſei das größte Gut, von Uebeln befreit zu werden, und das größte Uebel iſt, falſche Meinungen über das zu haben, wovon eben die Rede iſt. — Da Gorg. zu antworten bereit iſt, und die Zuhörer es auch ſehr wünſchen, ſo geht das Geſpräch weiter. — Der Redner ſoll alſo machen, daß das Volk alles glaubt und mehr Glauben finden, als Sachverſtändige, weil
(459) die Menge unwiſſend iſt. Der Redner weiß auch nichts von dem fraglichen Gegenſtande, folglich findet der Nichtwiſſende mehr Glauben bei den Nichtwiſſenden, als der Wiſſende. Dies könne jener aber nur durch einen Kunſtgriff bewirken, indem er ſich das Anſehn gebe, mehr zu wiſſen, als die Sachkundigen. Wenn der Redner nun in Hinſicht des Uebrigen unwiſſend ſein könne, ſolle er es auch über das Gerechte, Schöne, Gute, und deren Gegentheil, ſein dürfen? —
(460) Daß er dies wiſſe, fordert Gorg., und wenn der Schüler es nicht weiß, ſo lehrt er es ihm auch. — Da ferner feſtgeſtellt wird, daß, wer die Gerechtigkeit erlernt hat, — ſo wie anderes Wiſſen, — auch gerecht ſei und gerecht handelt, ſo wird der Schüler des Gorg. alſo nie Unrecht thun. Nun hat Gorg. aber auch vorher geſagt, daß ein Schüler die Kunſt mißbrauchen könne; worin Sok. einen Widerſpruch er-
(461) blickt, der gewiß eine ſehr weitläufige Unterſuchung fordert.

IV. Polos behauptet, daß Gorgias nur aus Scham zugegeben habe, daß der Redner das Gerechte wiſſen und lehren müſſe. Er führt nun das Geſpräch fort und Sok. geſtattet ihm, zurück zu nehmen, was ihm beliebt; er aber behauptet jetzt, daß die Rhetorik gar keine Kunſt ſei, ſondern nur eine Fertigkeit und eine Schmeichelei, ein Schatten- oder Trugbild der Staatskunſt. Dabei ſtellt er vier wahre Künſte auf: Gymnaſtik und Heilkunſt, Geſetzgebung und Rechtspflege, und ihnen gegenüber vier Schein- oder



Schmeichelkünste: Putzkunſt und Kochkunſt, Sophiſtik und Redekunſt.

Da tritt Polos auf und erklärt: Gorg. habe nur aus Scham zugeſtanden, daß der Redner das Gerechte wiſſen und lehren müſſe, was Sok. dazu benutzt, einen Widerſpruch nachzuweiſen. Denn wer würde wohl zugeben, daß er ſelbſt das Gerechte nicht wiſſe und es lehren könne, (nämlich, wenn er es auch nicht wirklich weiß). — Sok. geſtattet ihm nun zurück zu nehmen und zu berichtigen, was ihm beliebt, aber nur nicht in langen Reden zu verhandeln. Da Pol. ſich wundert, daß ihm verwehrt ſein ſoll zu reden, wie er will, ſo geſteht ihm Sok. zu, daß Polos freilich ſehr Schweres leiden würde, wenn er in Athen, wo die größte Redefreiheit in Hellas herrſchte, dieſer entbehren ſolle, aber dem Sok. ſtände doch auch frei, wenn Pol. nicht in kurzen Sätzen, in Frage und Antwort, das Geſpräch fortſetzen wolle, wegzu-
(462) gehn. — Polos fügt ſich nun, aber übernimmt erſt das Fragen. Sok. ſoll erklären: als was für eine Kunſt er die Rhetorik halte. — Für gar keine, ſondern für eine Empirie (Fertigkeit, Erfahrung), welche, wie Polos geſchrieben hat, die Künſte hervorbringt, und zwar eine ſolche, die Angenehmes (χαρις) und Luſt bewirkt, eben ſo wie die Kochkunſt. Rede- und Kochkunſt ſind zwar nicht daſſelbe, aber doch Theile eines Beſtrebens, das eben nicht zu den ſchönen gehört, und im Weſentlichen Schmeichelei (κολακεια) zu nennen
(463) iſt. Außer der Rede- und Kochkunſt gehört auch noch die Schmuckkunſt, in der Bekleidung, und die Sophiſtik dahin. Ehe aber zu ſagen iſt, ob die Redekunſt etwas Schönes iſt, muß erſt feſtgeſtellt werden: was ſie iſt, und welcher Theil der Schmeichelei. Nach Sok. iſt die Rhetorik das Schattenbild (ειδωλον) von einem Theile der Staatskunſt; ſie iſt aber häßlich, weil das Schlechte häßlich iſt.

Gorg. unterbricht hier und behauptet, den Sok. nicht zu verſtehn. Dieſer erklärt ſich dann näher ſo: Man nennt doch
(464) etwas Leib und Seele, und für jedes giebt es ein Wohlbefinden; oft aber auch nur ein ſcheinbares; nur der Arzt bemerkt das verborgene Uebel des Leibes. Für das Wohlbefinden der Seele dient die Staatskunſt; für das des Leibes dienen aber zwei: die Kunſt der Gymnaſtik und die Heilkunſt. In der Staatskunſt entſpricht die Geſetzgebung der Gymnaſtik und die Rechtspflege der Heilkunſt. Dieſe vier beſtreben ſich auf das Beſte unſere Angelegenheiten zu beſorgen. In jene

vier Künste verkleidet sich nun die Schmeichelei und will als dasselbe gelten, was sie sind. Sie geht nicht auf das Beste, sondern will nur durch das Angenehmste den Unverstand fangen und hintergehn. Die Heilkunst erscheint hier nun als Kochkunst, die nur auf wohlschmeckende Speisen
(465) bedacht ist, nicht auf heilsame. Sie ist aber eigentlich nicht Kunst, sondern nur Empirie, weil sie keine Einsicht (λογον) von der Natur dessen hat, was sie herbeiführt und also den Grund von jeglichem nicht anzugeben weiß. Kunst ist aber nicht etwas Begriffloses (ἄλογον) zu nennen. Die Gymnastik wird zur Putzkunst, die mit trügerischer Schönheit schmückt. Wie in mathematischen Verhältnissen stehen also: Putzkunst: Gymnastik = Kochkunst: Heilkunst; oder auch: Putzkunst: Gymnastik = Sophistik: Gesetzgebung, und wieder: Kochkunst: Heilkunst = Redekunst: Rechtspflege.*) Da sie sich nahe stehen, so mischen sie sich auch, wie die Sophisten und Redner, aber damit ist nichts anzufangen. Denn wenn die Seele nicht dem Leibe vorstehe und alles vermischt sein soll, auch Kochkunst und Heilkunst, so würde des Anaxagoras Satz herauskommen: „daß in Jeglichem alle Dinge gleich gemischt sind" (Jedes Alles enthält). Daß sich Sok. selbst hier in langer Rede ergossen habe, entschuldigt er dadurch, daß jener seine kurzen Antworten nicht verstände.
(466) Dasselbe gestattet er ihm auch im gleichen Falle.

V. Demnach findet Sok., daß jene Redner nicht eben zu achten sind, und daß sie auch im Staate nicht viel vermögen, wenn doch die Macht dem, der sie übt, etwas Gutes verschaffen soll. Vielmehr sind die elend und zu bedauern, welche Unrecht zu thun die Macht haben und sie dazu benutzen. Er stellt die Sätze auf: Unrechtthun ist

*) Zur Uebersicht dieser Zusammenstellungen wird es vielleicht dienlich sein, sie so zu ordnen:

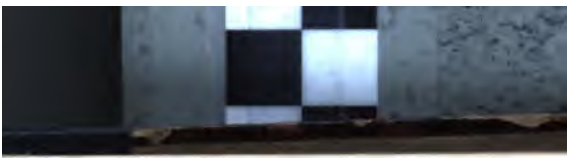
Wahre Künste, nach Begriffen,

des Leibes:		der Seele: (Staatskunst.)	
Gymnastik.	Heilkunst.	Gesetzgebung.	Rechtspflege.
Putzkunst.	Kochkunst.	Sophistik.	Redekunst.

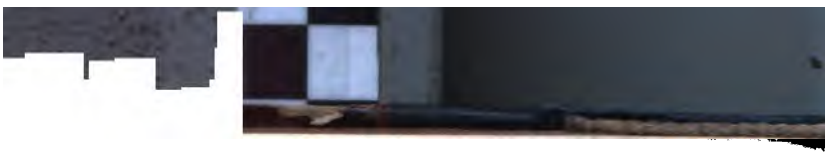
lügenhafte, Schmeichel-Künste, Empirie.

ein größeres Uebel, als Unrecht leiden, so wie dann auch: wer für ein Unrecht gestraft wird, ist weniger elend, als wer ungestraft davon kommt.

Ferner nun: Die Redekunst ist also von der Schmeichelei ein Theil, und die Redner sind, nach Sok. Meinung, nicht zu achten. — Polos: Wie wäre das möglich, da sie doch das Größte in den Staaten vermögen. — Sok.: Keineswegs, wenn er unter dem Vermögen etwas Gutes für den Mächtigen versteht; dann vermögen die Redner im Staate das Geringste, wenn sie auch, wie die Tyrannen, tödten, des Vermögens berauben, verbannen, so wie es ihnen beliebt. Sie thun nämlich nichts von dem, was sie (eigentlich) wollen, und thun freilich, was ihnen das Beste scheint. Wenn nun „Großes vermögen" dem Mächtigen gut sein soll, so wird das nichts Gutes sein, was Einer ohne Vernunft (*νοῦν*) thut. Wenn nicht bewiesen wird, daß die Redner
(467) Vernunft haben und die Rhetorik eine Kunst ist, so kann man nicht sagen, daß jene Gutes bewirken, denn ohne Vernunft zu thun was beliebt, ist ein Uebel. (Also thun sie das Schlechte, wenn sie thun, was ihnen das Beste scheint, weil sie, ohne Vernunft, nicht das wirklich Gute zu erkennen im Stande sind.) Sodann thun sie auch nichts von dem, was sie wollen. Denn man will nicht jedesmal das, was man thut, sondern thut es wegen etwas Anderem, (das Thun ist Mittel zum Zweck,) wie man nicht Arzeneien nimmt, oder Schmerzen erträgt, weil man diese will, sondern des Genesens wegen; oder wer zu Schiffe geht, will nicht dies, sondern Reichthum dadurch erwerben u. s. w. Nun ist Etwas entweder gut oder schlecht, oder keins von beiden (gleichgültig); so ist Weisheit, Gesundheit stets gut, das Gegentheil schlecht. Anderes hängt bald mit dem Guten, bald
(468) mit dem Schlechten zusammen, bald mit keinem, wie gehn, schiffen, Stein, Holz. Wenn wir nach dem Guten trachten, so gehen wir, wenn wir dies dienlich erachten; so auch tödten wir oder verbannen wir, wenn wir meinen es sei uns besser dies zu thun, als nicht. Um des Guten willen also thun wir alles. Wenn nun Einer Jemand hinrichtet, verbannt und dergl., in der Meinung, es sei ihm selbst gut und nützlich, es ihm aber in der That schädlich ist, so thut er nicht, was er will (nämlich das Nützliche, Gute, zu erlangen). Man kann also nicht sagen, daß ein Solcher Großes im Staate vermag, wenn „Großes vermögen" das Gute ist.



Polos giebt das zu, aber fragt Sok. ob er nicht solche doch beneide, die im Staate Alles thun könnten, berauben,
(469) tödten, wie es ihnen beliebt. — Elend sind diese und zu bedauern, wenn sie es unrechtmäßig thun; die aber rechtmäßig, sind auch nicht zu beneiden. Wer unrechtmäßiger Weise sterben muß, ist bedauernswürdig, aber weniger, als wer so tödtet, weil Unrechtthun ein größeres Uebel ist, als es leiden. Keins von beidem möchte man wohl, aber wenn eins sein muß, doch lieber das Letztere. Ein Tyrann, der beliebig tödtet und alles Böse thut, ist mit einem Verbrecher zu vergleichen, der morden, rauben, Feuer anlegen kann,
(470) aber dadurch sich selbst schadet. Dies zeigt wieder, daß die Macht nur eine wirkliche ist, die nützlich und gut ist. — Durch ein Beispiel will aber Polos zeigen, daß viele Menschen, welche Unrecht thun, glückselig sind, und führt dafür den Archelaus von Macedonien an. — Sok. weiß nicht ob er glückselig ist, da er ihn nicht kennt und nicht weiß, wie es mit seiner Bildung (παιδεια) und Gerechtigkeit steht, denn ein rechtschaffener und guter (καλος καγαθος) Mann, oder eine Frau, ist nur glücklich; wer ungerecht und schlecht ist,
(471) aber elend. Nun zählt Pol. eine lange Reihe von Verbrechen auf, durch welche Archelaus zur Herrschaft gelangt ist, und meint, Sok. wie jeder Athener würde doch lieber Archelaus, als irgend ein anderer Macedonier sein wollen. — Sok. meint: Pol. verfährt hier, wie die Redner vor Gericht, die, statt der Beweise der Wahrheit, Zeugen aufstellen. Diese
(472) haben aber gar keinen Werth. Dem falschen Zeugnisse erliegen Viele. Wenn Polos will, so soll ihm Nicias, Aristokrates, Perikles, oder welches Geschlecht er wünscht, noch als Zeugen auftreten: Sok. ganz allein würde es ihm doch nicht zugeben. Und wenn Polos nicht selbst dem, was Sok. behauptet, beistimmt, so will dieser nicht glauben etwas Wahres gesagt zu haben. Neben jene Beweisart des Polos stellt nun Sok. die seinige. Die Frage ist jetzt: wer glücklich ist und wer nicht; und Pol. hält dafür, wer ungerecht sei, könne doch glücklich sein; das erklärt Sok. für unmöglich. — Nach Polos ist der Ungerechte elend, der sein Recht und Strafe empfängt; nach Sok. jedoch ist er es in beiden Fällen, er mag diese erdulden oder nicht, aber weniger elend,
(473) wenn er nicht ungestraft bleibt. Daß Polos dies, was er für Unsinn erklärt, doch widerlegen könne, hält Sok. für unmöglich. Polos versucht es dadurch zu thun, daß er ein



schreckliches Bild aller Strafen entwirft, die ein Verbrecher erleiden kann, und dann fragt: ob ein solcher, wenn er frei, und endlich als Tyrann, hervorgeht, elender sein soll, als wenn er jene Strafen erduldet hätte. — Sok. findet, daß Pol. ihn dadurch nur *schrecken* wolle, (durch das furchtbare Bild), was aber eben so wenig eine Widerlegung ist, wie vorher (S. 471) durch Zeugen. — Da nun Sok. ferner behauptet: Freilich werde keiner glückselig sein, weder der die Herrschaft unrechtmäßig erlangt, noch der gestraft wird, aber *elender* wird der ungerechte Tyrann sein, so *lacht* Pol., was Sok. als das *dritte* schlechte Widerlegungsmittel bezeichnet. — Pol. aber meint, Sok. sei schon an sich widerlegt, wenn er Dinge behaupte, die kein Mensch zugeben
(474) werde. — Als Sok. im Rathe saß, verstand er nicht recht die Stimmen einzusammeln, so mag ihm das jetzt auch nicht zugemuthet werden; er fordert nur die Stimme von dem, mit welchem er spricht. Die des Polos will er jetzt gewinnen.

VI. Beweis des Satzes: „*Unrechtthun* ist *ein* größeres *Uebel*, als *Unrechtleiden*."

Dem Pol. scheint nun zwar das Unrechtleiden *übler* (*κακων*) als das Unrechtthun, aber das Unrechtthun doch *häßlicher* (*αἰσχων*). Dann muß es auch übler sein, wenn es häßlicher ist, denn schön und gut, häßlich und schlecht ist doch einerlei. Das *Schöne*, wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen, wird in Beziehung darauf schön genannt, daß sie eine *Lust* erregen, (ergötzen, gefallen,) oder einen
(475) *Nutzen* bringen, oder *beides* zugleich. So ist es auch mit der Schönheit der Erkenntniß. Das *Häßliche* ist es in Hinsicht des Gegentheiles: indem es *Schmerz* oder *Schädliches* (Schlechtes, *κακον*) bereitet. Wenn Etwas schöner als ein Anderes ist, so wird es dies entweder in Lust oder im Nutzen übertreffen; so auch, wenn Etwas häßlicher, dann an Schmerz oder Nachtheil. Polos behauptet nun, daß Unrechtleiden übler (schädlicher), Unrechtthun aber häßlicher wäre. Wenn Unrechtthun häßlicher ist, so muß es mehr Schmerz oder Nachtheil, oder beides, als Unrechtleiden mit sich führen. An Schmerz übertrifft es offenbar nicht das Unrechtleiden; also muß es dies durch den Nachtheil (das Uebele) thun; folglich wäre Unrechtthun übler (schädlicher) als Unrechtleiden. Da jenes sich jetzt als übler und vorher als häßlicher, dem Unrechtleiden gegenüber, erwiesen hat, so würde

also dies Niemand wählen dürfen. — Aus diesem Beweise soll nun Polos erkennen, wie viel anders des Sok. Art, als
(476) die seinige ist; Polos selbst mußte beistimmen; auf die andern Stimmen kommt es gar nicht an.

VII. Der Satz bewiesen: „daß es ein größeres Uebel ist für ein Unrecht ungestraft bleiben, als Strafe erleiden. — Wenn die Redekunst also etwas werth sein soll, so muß sie Ungerechte nicht von der Strafe befreien, sondern sie ihnen verschaffen wollen.

Das zweite Streitige wird nun untersucht: „ob für ein Unrecht Strafe erleiden, ein größeres Uebel ist, als ihr entgehen." — „Strafe erleiden" heißt doch gesetzlich, für ein Unrecht gezüchtigt werden. Alles Gerechte, als solches, ist schön. Dann muß, wenn Einer etwas thut, der Andere es leiden, z. B. wenn einer schlägt, muß ein Anderer geschlagen werden; und so wie es gethan wird, wird es auch gelitten: stark geschlagen, wird stark gelitten u. s. w. Wenn Einer nun gerecht gestraft wird, so erleidet er auch Gerechtes, und da gerecht immer schön ist, auch Schönes, und wenn Schönes denn auch Gutes, (da alle
(477) diese Begriffe wesentlich gleich sind). Also auch einen Nutzen hat er, und zwar den, daß er der Seele nach besser, und von ihrer Schlechtigkeit, dem größten Uebel, befreit wird. Das Schlechte, bezüglich auf den Reichthum, den Körper und die Seele, sind Armuth, Krankheit und Ungerechtigkeit, oder Unwissenheit, Feigheit u. dergl.; die häßlichste Schlechtigkeit davon ist doch die der Seele, also auch die übelste, denn es ergiebt sich, daß sie den größten Schaden bringt. Für jede Schlechtigkeit giebt es eine Kunst, um von ihr zu befreien,
(478) wie von der Krankheit; von der der Seele befreit der Richter durch Strafen. Die Rechtspflege bringt also durch gerechte Strafen den größten Nutzen und der ist glücklich, der vom Schlechten befreit wird; der jedoch glücklicher, dem es gar nicht beiwohnt. Am schlechtesten lebt, wer nicht von der Ungerechtigkeit befreit wird — und dies wäre der Tyrann,
(479) wie Archelaus, oder andere Redner und Mächtige, die ungestraft Unrecht thun, und alles anwenden, ungestraft und also schlecht zu bleiben. — Wird nun alles hier Festgestellte zusammengerechnet, so folgt: Ungerechtigkeit und Unrechtthun sind die größten Uebel; die Strafe ist eine Befreiung von ihnen; also ungestraft bleiben ist, der Größe nach, das erste,

und geſtraft werden, das zweite Uebel für Unrechtthuende.
(480) Welchen Nutzen und Zweck ſoll denn nun die Redekunſt haben? Wenn ſie uns ſelbſt oder Andere über das Unrechtthun vertheidigte und von der Strafe befreite, ſo brächte ſie den größten Schaden. Sie müßte dann das Unrechte anklagen und zur Beſſerung die Strafe herbeiführen. — Das Erſtere giebt Polos zu, das Letztere aber hält er für Unſinn; muß jedoch einräumen, daß wenn jenes eingeräumt wird, auch dies daraus folgt. Auch das folgt, daß wenn man Je-
(481) mandem Uebles zufügen will, man ihn durch die Redekunſt von der Strafe zu befreien hätte. — Wer aber überall nicht Unrecht thun will, für den hat ſie wenigſtens keinen großen Nutzen.

VIII. Als dritter Mitredner folgt jetzt Kallikles. Er beſchuldigt den Sok., daß er nur darauf ausgehe, den Andern in Widerſprüche zu verwickeln und zu Zugeſtändniſſen zu bewegen. So eben den Polos, wie vorher den Gorgias, wozu er ſich als Mittel der Scham bedient habe. Sok. verwechſele und ſchiebe aber einander unter das der Natur und das den Geſetzen Gemäße. Nach der Natur ſei das Unrechtthun beſſer als das Unrechtleiden, und der Edle und Tüchtige müſſe mehr haben, als der Geringe und Schwache. — Dann erklärt er das Philoſophiren für einen Mann als ſchädlich und ſchmachvoll und ermahnt den Sok. davon abzulaſſen.

Jetzt erhebt ſich Kallikles und glaubt nicht, daß Sok. im Ernſt rede, denn ſonſt wäre im Leben alles verkehrt und wir thäten überall das Gegentheil von dem, was wir wollten. Sok. bemerkt: wenn Einer nicht daſſelbe erlitte, was der Andere, ſo könnte dieſer nicht leicht Jenem deutlich machen, was er fühle, (was Einer nicht ſelbſt empfindet, das kann er auch nicht recht begreifen, wie es auf den Andern wirkt, wie z. B. die Liebe). So lieben ſie beide, Kallik. und Sok., dieſer den Alcibiades und die Philoſophie, Kallik. aber das atheniſche Volk und den Sohn des Perilampes. (Das Gefühl der Liebe haben ſie gemein). Kallik. aber widerſpricht ſeinen Lieblingen nie, wenn ſie anderer Meinung ſind, ſondern ändert ſeine Behauptung nach dem Willen und der Laune derſelben, ſo daß er ſich oft widerſpricht und

nur sagt, was jenen eben gefällt. Sok. hört aber von sei-
(482) nem Lieblinge, der Philosophie, immer dasselbe, und das ist, was er eben sagt, und wenn Kallik. nicht bewirkt, daß sie etwas Anderes lehrt, so bleibt Sok. dabei; er mag also widerlegen, was die Philosophie behauptet. Sie macht ihm so weit weniger zu schaffen, als Alcibiades, der freilich auch immer andere Reden führt, (denen er aber sich nicht fügt). Viel lieber will auch Sok., daß alle Menschen ihm widersprechen, als daß er sich selbst widerspricht und nicht mit sich zusammenstimmt. — Kallik. meint aber, daß Sok. recht wie ein Volksredner unmännlich schwatze. Erst habe er den Gorgias dahin gebracht, einzuräumen, daß er das Gerechte auch lehre, weil er dies aus Scheu vor den Menschen gethan, die unwillig würden, wenn solches geleugnet werde, wodurch er dann zu einem Widerspruche mit sich getrieben worden. Eben so Polos jetzt, daß er zugeben mußte, Unrechtthun sei schmählicher als Unrecht leiden. Er bringe aber, während er vorgiebt, nur die Wahrheit zu verfolgen, solch' Verfängliches dadurch hervor, daß er, was der Natur und was dem
(483) Gesetze gemäß ist, einander unterschiebt und verwechselt, da beides doch sehr verschieden erscheint. Schmählicher und schlechter ist es aber, der Natur nach, Unrecht leiden, dagegen, nach dem Gesetz, ist es das Unrechtthun. Ein Sclave nur kann das Unrecht sich gefallen lassen. Nämlich die Schwachen, und der große Haufe, geben die Gesetze zu ihrem Nutzen und sagen, daß es schmählich und ungerecht sei, wenn die Starken mehr haben wollen als die Andern. Die Natur aber zeigt, daß die Edlen und Tüchtigen mehr haben müssen, als die Schlechteren und Untüchtigen. Es zeigt sich auch in der Wirklichkeit, daß der Mächtigere herrscht und dies Recht ist. Mit welchem Rechte würden sonst auch Könige Krieg führen? Aber von Jugend an wird
(484) den Menschen vorgeredet, nur Gleiches haben zu wollen sei schön und gerecht. Wenn aber eine kräftige Natur zum Manne geworden, so wird sie diese Fesseln abstreifen und ihre Macht benutzen. Auch Pindar soll Gleiches sagen. Dieses sei das Wahre und Sok. würde es auch einsehn, wenn er zum Größern fortschritte und von der Philosophie abließe. Diese sei wohl ganz schön, wenn man sich in der Jugend mäßig mit ihr befaßt, aber ein Verderben der Menschen, wenn man sich mehr als billig mit ihr abgiebt. Denn man bleibt unerfahren in den Dingen des Lebens und des Staa-

tes, unbekannt mit dem Wollen und Treiben der Menschen,
macht sich lächerlich, wenn man irgend ein Geschäft unter-
(485) nimmt. Wie Euripides lehrt, lobt und treibt Jeder das,
worauf er sich versteht, so auch der Philosoph. — Der Jüng-
ling also philosophire, der Mann aber macht sich dadurch
lächerlich.

Es ist wie mit dem Stammeln und Tändeln; dem Kinde
steht es wohl an, aber nicht dem Manne. Wenn ein alter
Mann noch philosophirt, so geht er nicht auf etwas Großes
und Schönes, und verdient dafür Züchtigung. Wenn er auch
die besten Gaben von der Natur erhalten hat, entwickelt sie
aber nicht im thätigen Leben, sondern zieht sich mit ein paar
Jünglingen in die Einsamkeit zurück, so ist er unmännlich ge-
worden. Es gehe ihm mit dem Sok. wie dem Zethus mit
Amphion beim Euripides, wo jener zum Bruder sagt, daß
er versäumt, was er betreiben sollte, und so entstellt auch
Sok. die edle Natur der Seele durch kindisches Treiben. Ein
(486) Philosoph wisse nicht angemessen über das Recht zu berathen
und für Andere muthvoll einen Beschluß herbeizuführen. Wenn
auch der Gemeinste ihn, oder einen Andern, eines Verbrechens
anklagte, so würde er vor Gericht nichts zu sagen wissen,
selbst wenn es sich um eine Todesstrafe handelte. Sok. soll
also diese Albernheiten lassen, wodurch es kommt, daß er in
einem leeren Hause wohnt, und sich darum bemühen, wodurch
er Reichthum, Ruhm und anderes Gute gewinnt. — Sok.
erwiedert: wenn er eine goldene Seele hätte, so würde er sich
sehr freuen, den Kallik. gefunden zu haben, an dem er, wie
an einem Probierstein, erkennen möchte, ob sie echt und gut
wäre. Denn wenn jener mit ihm übereinstimmt, so wäre
das gewiß die wirkliche Wahrheit, indem er das besitzt, was
zu solcher Prüfung erforderlich ist, nämlich Erkenntniß,
(487) Wohlwollen und Freimüthigkeit. Bei den Andern
findet das sich nicht so vereint. Auch wisse er, daß Kallik.
mit drei seiner Freunde übereingekommen sei, sich nicht zu
sehr in die Philosophie einzulassen, was ihnen Unglück brin-
gen könnte, und was er jetzt denn auch dem Sok. anräth.
Es ist aber gewiß eine schöne Untersuchung darüber, wie ein
(488) Mann sein und wonach er streben muß; jener solle also fort-
fahren ihn zu belehren. Jetzt mögen sie jedoch erst auf das
zurückkommen, was Kallik. mit Pindar über das Gerechte,
das Naturgemäße, den Stärkern und Schwächern (S. 483
fl.) sagt.

IX. Ueber Geſetz und Natur; beſſer und ſtärker; ſo wie über das Mehrhaben, wird verhandelt. Zunächſt geht das „beſſer und ſtärker" als das Vernünftige hervor und das „Mehrhaben" als das Gebührende. Kallikles behauptet aber, daß die Staatsmänner und Herrſcher thöricht wären, wenn ſie nicht Alles ſich erlaubten, da die Glückſeligkeit in der Befriedigung der Begierden beſtehe und das Angenehme und das Gute eins ſei.

Zuerſt, aufgefordert, erklärt demnach Kallik., daß er mächtiger (κρείττω), beſſer und ſtärker für gleich hält. — Sok. Dann wären aber doch die Vielen von Natur mächtiger als der Eine, dem ſie Geſetze geben, und der Vielen Geſetze wären die der Mächtigern, alſo auch das Beſſere, und dann das Schönere. Die Vielen ſetzen nun feſt: das Gerechte ſei das Gleiche (Gebührende) zu haben, und Unrecht-
(489) thun ſchmählicher als Unrecht leiden. Dies iſt demnach nicht nur geſetzlich, ſondern auch natürlich ſo. Unrichtig behauptete Kallik. folglich vorher, Geſetz und Natur ſeien verſchieden. — Kallik. wirft dem Sok. vor, er mache nur auf Worte Jagd; er ſelbſt verſtehe aber unter dem „Mächtiger" das Beſſere, nicht das (phyſiſch) Stärkere, wie einen Haufen Knechte etwa, der etwas geſetzlich feſtſtellen wollte, weil er mehr an Zahl iſt. Die Beſſern (βέλτιοι) ſind vielmehr die Vorzüglichern (ἀμείνους). — Das ſind auch nur Worte, meint Sok., da beide Ausdrücke daſſelbe ſagten. Vielleicht meint er wohl die Vernünftigeren, und ein ſolcher iſt auch oft mächtiger als zehntauſend andere; er muß herrſchen.
(490) — Das meint auch Kallik. und daß dieſer mehr haben müſſe.

Wie dies? fragt Sok. Etwa, wie wenn viele, Starke und Schwache zuſammen wären, und darunter ein Einſichtsvoller, z. B. ein Arzt, wenn es ſich um Speiſen und Getränke handelte: ſollte dieſer mehr als die andern erhalten, wenn welche darunter auch ſtärker wären (mehr bedürften), oder nur ſo viel ſich nehmen, als ihm zuträglich iſt? Denn ſonſt würde es ihm ſchaden. Andere Beiſpiele führt noch Sok. an, vom
(491) Weber, Schuſter u. A. — Da Kallik. dies für leeres Geſchwätz erklärt, ſo ſoll er ſagen, wen er für den Vernünftigern und Beſſern hält, der mehr haben ſoll. — Den Staatsmann, der einſichtsvoll und tapfer iſt, um das, was er erdacht hat, ausführen zu können, und dieſer müſſe mehr als

(497) leben, und Luſt nicht eins mit gut, Schmerz nicht eins mit ſchlecht leben ſein, — da, wie gezeigt, Luſt und Unluſt zugleich ſein kann, gut und ſchlecht aber nicht. — Kallik. erklärt das für Sophiſterei und will nicht weiter antworten, wird aber vom Gorgias doch dazu bewogen. Dann fährt Sok. fort. Aber mit der Befriedigung hört auch jede Luſt auf; wenn man den Durſt geſtillt hat, hört die Luſt des Trinkens auf. Das Gute und Böſe hört aber nicht zugleich auf. Alſo auch in dieſer Hinſicht iſt das Gute und Angenehme (Luſt) verſchieden. Endlich wird noch feſtgeſtellt: Gute
(498) und Schlechte freuen ſich, und die Schlechten oft noch mehr, wie z. B. die Feigen, wenn der Feind abzieht; das ſich Freuen iſt Luſt (Angenehmes) und nach Kallik. auch das Gute. Daraus die Rechnung gemacht, ergiebt ſich: Der
(499) Einſichtsvolle und Tapfere iſt gut; der Thörichte und Feige aber ſchlecht; auch der ſich freut iſt gut, — denn wegen eines Guten wird einer gut genannt, ſich freuen galt aber eben für etwas Gutes, — und der leidet iſt ſchlecht, — da Schmerzen etwas Schlechtes ſind; — es ſoll aber der Gute und der Schlechte ſich freuen und auch leiden, ja der Schlechte beides oft noch mehr; alſo würde der Gute und Schlechte gleicher Weiſe gut (durch das ſich freuen) und der Schlechte noch mehr gut (wenn er ſich mehr freut). Das folgte demnach daraus, wenn Einer behaupte, das Gute und Angenehme ſei daſſelbe.

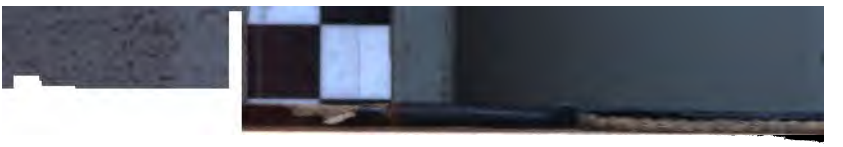
XI. Dann wird anerkannt, daß es gute und ſchlechte Genüſſe giebt, und daß Alles, alſo auch das Angenehme, nur des Guten wegen da iſt.

Kallik. hat dem Sok. Vieles zugegeben, um ihm eine Freude damit zu machen, aber das dürfe dieſer nicht glauben, daß er nicht einige Luſt für beſſer, andere für ſchlechter halte. Sok. iſt mit dieſem Eingeſtändniß zufrieden und folgert weiter darauf: gut ſind doch die nützlichen, ſchlecht die ſchädlichen Genüſſe, wie beim Eſſen und Trinken einiges der Geſundheit oder Stärke nützt, anderes ſchadet. So iſt es auch mit dem Schmerzlichen. Alſo heilſame Genüſſe und Leiden muß man wählen, ſchädliche aber nicht. Alles ferner muß man des Guten wegen thun, nicht aber das Gute wegen etwas
(500) Anderes (z. B. aus Eitelkeit, des Vortheils wegen). Alſo auch das Angenehme wegen des Guten, nicht das Gute wegen des Angenehmen. Ein Sachverſtändiger muß es dann ſein,

der das Gute unter dem Angenehmen auszuwählen weiß. Es hat sich nun gezeigt, daß die Köche das nicht verstehn (S. 464 fl.), wohl aber die Aerzte, in Hinsicht des Leibes; wichtig ist es zu sehn, wie es sich hier mit der Redekunst und der Philosophie in Hinsicht der Seele und des Staates verhalte.

XII. Die Redekunst aber gehört zu den vielen schmeichelnden Künsten, die nur das Angenehme, nicht das Gute bewirken wollen. Keiner der frühern, noch der gegenwärtigen Redner, hat auch die Bürger besser gemacht und den Staat dadurch gut. Dazu bedarf es einer andern Kunst.

Es wird nun davon ausgegangen, daß das Gute und Angenehme (Lust) verschieden sind, und daß für jedes davon bestimmte Bemühungen und Zurüstungen gehören, um es zu erlangen. Dort erschien auch die Kochkunst nur als eine Em-
(501) pirie (Fertigkeit), die Heilkunst aber als wahre Kunst, die von dem Grund ihres Thuns Rechenschaft zu geben weiß. Die begrifflose Kochkunst weiß nur aus Erfahrung was Lust erregt, aber kennt nicht die Natur der Lust. Für die Seele giebt es auch Künste, wovon die einen dafür Sorge tragen, was ihr am besten ist, d. i. die wahren, und die andern, die nur bemüht sind Vergnügen zu erregen, unbekümmert ob dieses heilsam oder schädlich ist. Und solche schlechte Bestrebungen sind Schmeichelei genannt worden, die nur das, was gefällt, sagt oder thut, mag dies nun bloß einer oder vielen Seelen gelten. Zu solchen gehört das Flöten- und
(502) Lyra-Spiel, auch die Chöre und Dithyramben; und selbst die heilige (σεμνη) und bewundernswürdige Tragödie verirrt sich dahin, wo sie nur Angenehmes und Wohlgefälliges den Zuschauern sagen will, was Schmeichelei ist. Nimmt man nun von Dichtungen den Gesang, den Rhythmus und das Versmaß hinweg, so bleibt eine Rede übrig, vor einer Menge gesprochen. Die Dichtkunst ist also auch eine Volksredekunst, die sich an Weiber und Kinder, an freie Männer und Sclaven richtet. Wie aber nun die Redekunst vor den freien Bürgern in Athen, oder anderen Staaten? Sprechen die Redner von dem, was das Beste jedesmal ist, und was die Bürger besser macht? Oder sprechen sie nur was dem Volke schmeichelt und ihnen selbst Nutzen bringt? Thäte dies auch nur ein Theil der Redekunst, so wäre dieser doch eben Schmeichelei. Aber hat man denn einen Redner von jener bessern



Art je gesehn? — Kallik. weiß keinen solchen unter den jetzigen zu nennen, von den frühern aber viele, wie Themistokles, Cimon, Miltiades, Perikles. — Sok. erkennt diese nicht an, wenn es nicht darauf ankommt, überhaupt Begierden zu befriedigen, sondern nur die, welche besser machen und es einer Kunst dazu bedarf. Doch ist das näher zu untersuchen.

XIII. Ein Staatsmann muß ein bestimmtes und einheitliches Bild vor Augen haben und dem gemäß alles im Staate einrichten. Es bedarf der Ordnung, des Gesetzlichen, der Gerechtigkeit und Sittlichkeit und so sind die Seelen in Zucht zu halten. — Alle bisher besprochenen Sätze werden nun kurz zusammengefaßt und gezeigt, was die wahre Staatskunst bewirken soll, wovon aber die bisherigen Staatsmänner nichts aufzuweisen haben; durch sie sind die Athener nur schlechter geworden.

Wer etwas Tüchtiges schaffen will muß etwas Bestimmtes vor Augen haben, worauf er sich hinrichtet, um ihm die einheitliche Gestalt zu geben und darf nicht immer Neues und Fremdes hinzufügen. Ein Maler und jeder Andere, bringt jedes nach der Ordnung an seine Stelle und zwingt Eines dem Andern angemessen zu sein und mit einander übereinzu-
(504) stimmen, bis er das ganze Werk wohlgeordnet und geschmückt aufgestellt hat. Auch im Hause muß Ordnung und Schmuck sein. So im Schiff, im Leibe und in der Seele. Im Leibe heißt solches das Gesunde, wodurch er die Gesundheit und alles Treffliche erhält; in der Seele ist es das Gesetzliche und das Gesetz, wodurch sie gesetzlich und geschmückt wird, und dieses ist die Gerechtigkeit und Vernünftigkeit (Sophrosyne). Der kunstmäßige und gute Redner wird also alle seine Reden so einrichten, daß sie jene Tugenden in die Seele bringen und selbst auch so handeln. Was nützte es mit
(505) einem kranken Körper zu leben; selbst die Genüsse versagt ihm der Arzt. Und eine Seele, die schlecht ist, weil unvernünftig (ἀνοητος), unbändig, ungerecht, unfromm, die ist von den Begierden zurückzuhalten und ihr nichts zu gestatten, als was sie besser macht. In Zucht gehalten zu werden, ist also der Seele besser, als zügellos zu sein. — Da Kallik., wieder im Gedränge, nicht weiter antworten will, so entschließt sich Sok. allein die Sache zu Ende zu führen. Die

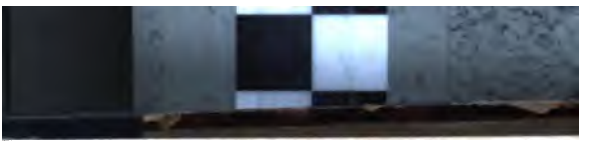
andern ſollen aber da, wo ſie finden, daß es mit der Wahr-
(506) heit nicht übereinſtimmt, ihn widerlegen, denn er ſagt dies nicht ſo, als wüßte er es, ſondern als ſuchte er es mit ihnen gemeinſchaftlich und wenn ihm etwas Richtiges eingewandt würde, ſo wolle er es zuerſt einräumen. Es wird nun zunächſt alles bisher Durchſprochene kurz zuſammengefaßt.

Das Angenehme und Gute iſt verſchieden, und das Angenehme iſt des Guten wegen zu thun. Angenehm iſt, wodurch wir erfreut, gut, wodurch wir gut werden; gut aber wird etwas durch irgend eine Tugend, (oder Trefflichkeit), wie ein Geräth, der Leib, und ſo auch die Seele, die es durch Ordnung, Richtigkeit und die Kunſt, welche Jedem zugetheilt iſt, wird. Alſo eine eigenthümliche Gefügung (κοσμος) macht Jedes gut. Eine ſo gefügte Seele iſt beſſer, als eine ungeordnete, und jene, die geordnete (ſittliche), iſt vernünf-
(507) tig (σωφρων); und die vernünftige iſt gut. — Die entgegengeſetzte Beſchaffenheit iſt dann ſchlecht. Der Vernünftige thut gegen Menſchen und Götter, was ſich gebührt: gegen jene das Gerechte, gegen dieſe das Fromme und iſt alſo gerecht und fromm. Dann auch tapfer, denn die Vernünftigen ſuchen und fliehen, was ſich gebührt, und harren aus, da wo ſie ſollen. Er iſt alſo der vollkommene Menſch. Wer dann glückſelig ſein will, muß die Zügelloſigkeit fliehen und das Gute möglichſt thun, dadurch die Züchtigung vermeidend. Dies iſt das Ziel des Lebens, nicht aber alle Begierden zu befriedigen, was die größten Uebel bringt und das Leben eines Räubers iſt. Denn ein ſolcher kann mit Keinem in Gemeinſchaft ſtehn und befreundet ſein, da ohne Gemeinſchaft keine Freundſchaft möglich iſt. Die
(508) Weiſen nämlich behaupten, daß Himmel und Erde, Götter und Menſchen, durch Gemeinſchaft, Freundſchaft, Geordnetheit, Vernünftigkeit und Gerechtigkeit zuſammengehalten werden und nennen das Ganze ein Geordnetes (Kosmos), nicht Verwirrung und Zügelloſigkeit. Dem Kallik. aber entgeht, daß die mathematiſche Gleichheit (das Maß und richtige Verhältniß,) zwiſchen Göttern und Menſchen ſo viel vermag; er glaubt, man müſſe nur recht viel haben, weil er ſich um die Geometrie nicht kümmert. Kann man jene Sätze nicht widerlegen, ſo folgt, daß, der Unrecht gethan hat, die Redekunſt gebrauchen muß, um ſich und die ihm Nächſten anzuklagen, und Unrechtthun iſt in dem Maße auch ſchmählicher,

wie es schlechter ist, als das Unrechtleiden, so wie ein wahrer Redner gerecht sein und das Gerechte wissen muß. Ein solcher wird sich, oder Andere, dann freilich auch nicht aus den größten Gefahren retten können, sondern (von Schlechten) alle mögliche Uebel erdulden. Es ist nicht das Schmählichste alles Uebel erdulden, sondern für den, der es thut, schlechter
(509) und schmählicher. — Dies steht eisern fest, aber Sok. sagt nicht, daß er es zuverlässig wisse, daß es sich so verhält, sondern nur, daß keiner bisher im Stande gewesen ist es zu widerlegen, ohne sich lächerlich zu machen. Es bleibt also dabei: die Ungerechtigkeit und das Unrechtthun sind das größte Uebel für den, der sie ausübt, und ein wo möglich noch größeres ist noch die Ungestraftheit; so wie vom Unrechtthun und Unrechtleiden jenes das größere Unglück ist. Um dies beides zu vermeiden reicht nicht der Wille aus, sondern es
(510) bedarf dazu eines Vermögens und einer Kunst. Um nicht Unrecht zu leiden, muß man im Staate herrschen oder ein Freund des Herrschenden sein. Freund aber ist am meisten der Aehnliche dem Aehnlichen. Ein Tyrann wird eben so wenig einem viel bessern, als einem viel schlechtern Manne, als er selbst ist, Freund sein. Der ihm Gleichgesinnte, wird ihm in Allem beistimmen und ihm gehorsam sein, dafür wird jener selbst mächtig und niemand wird ihn beleidigen dürfen. Wer sich dann einem schlechten Herrscher möglichst ähnlich macht, um nicht Unrecht zu leiden, der wird aber auch nothwendig im Stande sein viel Unrecht zu thun und das be-
(511) nutzen. Dadurch erfährt er das größte Uebel, da seine Seele dadurch verdorben wird. — Kallik. erinnert daran, daß dieser Nachahmer des Tyrannen den tödten oder alles nehmen kann, der kein solcher Nachahmer ist. — Gewiß! aber das thut er als ein schlechter einem guten und rechtschaffenen Manne; und der Mensch hat auch nicht allein dafür zu sorgen, daß er lange lebt und allen Gefahren entgeht, welche die Redekunst abzuwenden verheißt. Auch das Schwimmen,
(512) die Schifffahrts- und die Befestigungskunst schützen vor der Gefahr des Untergehens, aber sie machen sich nicht so groß damit, wie die Redekunst. Denn sie wissen, daß auf das Erhalten nicht alles ankommt; Menschen elend, an Leib oder an Seele, lohnt sich gar nicht zu erhalten. Etwas Anderes ist das Edle und Gute, das ist zu erhalten und erhalten zu werden, und der wahrhafte Mann muß unbekümmert darum sein, wie lange er lebe, nicht am Leben hangen, sondern das

Gott überlaſſen, und mit den Weibern glauben, (dieſer Glaube von den Sophiſten ſo verſpottet,) daß Niemand ſeinem Schickſale entflieht, nur darauf hinſehend, auf welche
(513) Weiſe er die ihm beſchiedene Zeit am beſten durchlebt. — Wer nun dem atheniſchen Volke gefallen, und in ihm mächtig werden will, muß ihm ähnlich werden und ſo ſprechen, wie es demſelben gefällt. Es iſt aber feſtgeſtellt, daß es eine doppelte Behandlung für Leib und Seele giebt, die eine wo nur Luſt erregt und die andere, welche ſich nur auf das, was ihnen das Beſte iſt, richtet. In der letz-
(514) tern Weiſe ſind die Bürger zu behandeln. Wenn man nun über öffentliche Angelegenheiten verhandeln und mit Recht darin eine Stimme haben will, ſo muß man Hinlängliches davon verſtehn, einen Lehrer darin gehabt haben und durch irgend welche eigene Werke den Beweis davon führen, daß man darin etwas gutes zu leiſten vermöge, wie ſolches etwa
(515) im Bauweſen oder in der Heilkunſt gefordert wird. Hat nun aber Kallik. irgend einen Bürger beſſer gemacht, den er als ein Zeichen ſeiner Kunſt aufweiſen kann? Dies Beſſermachen des Volkes iſt doch die Aufgabe der wahren Staatsmänner; und läßt ſich das von den oben genannten Männern (S. 503.) etwa ſagen? Waren denn die Athener ſchlechter, als Perikles zu reden anfing, als damals, wo er aufhörte? Manche ſagen, ſie ſeien ſchlechter geworden: träge, feige, geſchwätzig, geldgierig; indem er zuerſt den Lohn einführte, (für die Beiſitzer in den Gerichten); und wollte man das auch nicht zugeben, ſo wäre das doch gewiß, daß Anfangs Perikles bei ihnen in gutem Rufe ſtand und ſie keine Anklage
(516) gegen ihn erhoben; gegen das Ende ſeines Lebens aber klagten ſie ihn des Unterſchleifes an und hätten ihn faſt mit dem Tode beſtraft. Wenn ein Hirt eine zahme Herde übernähme, ſie aber nachher verwilderte und ihn ſelbſt gefährdete: würde man den einen guten Hirten nennen? Die Menſchen ſind den Thieren ähnlich und nach Homer ſind die gerechten Menſchen ſanft; Perikles aber hat ſie wild, alſo ungerecht, gemacht; demnach war er kein guter Staatsmann. Eben ſo iſt Cimon und Themiſtokles verbannt, und Miltiades ſchon zu ſterben verurtheilt geweſen. Ein guter Wagenführer wird nicht, wenn er die Pferde eingeübt hat, herabgeworfen. Die alten Staatsredner ſind alſo nicht beſſer als die jetzigen, in
(517) Hinſicht auf das Beſſermachen. Jene ſind zwar anzuerkennen, daß ſie Schiffe, Mauern, Werfte der Stadt verſchafft haben.

Aber auch Köche, Bäcker, Weber u. ſ. w. glauben, daß ſie wirklich für den Körper Sorge tragen, was doch eigentlich nur Gymnaſtiker und Aerzte thun. Jene ſorgen nur für
(518) das Aeußere oder ſchwellen den Leib auf, tragen jedoch nichts zu ſeiner Geſundheit bei. So auch die Staatsmänner, die nur die Gelüſte des Volkes befriedigen und ſie aufſchwellen durch jene Bauten, aber nicht auf Vernünftigkeit und Gerech-
(519) tigkeit im Staate denken. Wenn nun aber die Krankheit in demſelben ausbricht, ſo hält man ſich an die neuen Staatsmänner, während man jene alten lobt. Ein Staatsmann darf ſich auch nicht über Undank ſeiner Mitbürger beklagen, weil er ihnen ſo viele Wohlthaten erwieſen, und ſie das ihm ſo ſchlecht entgelten, denn wie kann ihm etwas Uebles von dem Staate widerfahren, welchem er richtig vorſteht? Es verhält ſich mit ſolchen, wie mit den Sophiſten, die ſich für Lehrer der Tugend ausgeben, und ſich oft beklagen, daß ihre Schüler ihnen Unrecht thun, den Lohn vorenthalten, und ſonſt ſich nicht dankbar erweiſen. Denn wenn ſie die Schüler wirklich gut und gerecht gemacht hätten, ſo könnte ihnen von ſolchen kein Unrecht widerfahren. Können denn, die gut geworden ſind, auch ſchlecht ſein? — Kallik.
(520) meint, daß ſolche Sophiſten nichts werth ſind; und Sok. dagegen hält jene Staatsmänner nicht für beſſer. Sophiſtik und Jener Redekunſt ſind nahe verwandt und die Sophiſtik ſteht noch um ſo viel höher, als die Geſetzgebung über der Rechtspflege, (S. 465). Der beſſernden Redekunſt gebührt es überhaupt nicht Lohn zu fordern; andere Bemühungen mögen es thun. Denn ſie nimmt die Ungerechtigkeit hinweg und macht gut. Es wäre ſchon ſchmählich ohne Bezahlung Jemand ſeinen Rath darin zu verweigern, wie er ſelbſt gut werden, oder das Haus und den Staat gut verwalten könne, aber durch die Belehrung bewirkt man auch zugleich in dem Empfänger das Verlangen, die Wohlthat zu erwidern, (alſo freiwillige Leiſtungen). — Sok. fragt nun den Kallik., wo-
(521) zu er ihm rathe, ob er ſich bemühen ſolle, wie der Arzt, die Athener beſſer zu machen, oder ob er ihnen nur dienen und ſchmeicheln ſolle. Da dieſer ihm das letztere empfiehlt, weil er ſich ſonſt von jedem Elenden Beleidigungen und Gefahren ausſetze, ſo giebt Sok. zu, daß ein Schlechter einem Guten Böſes zufügen, in Athen ihm das auch widerfahren und er ſelbſt dadurch das Leben verlieren könne, was ihn aber nicht zu beſtimmen im Stande iſt. Da er allein jetzt die wahre



Staatskunst treibt und nicht spricht, was den Athenern angenehm ist, so kann er leicht angeklagt werden, und wird dann vor Gericht auch nichts vorzubringen vermögen, was
(522) ihnen gefällt. Wie der Koch gegen den Arzt, bei Kindern, recht behält, der ihnen Süßigkeiten bietet, so werden es seine Gegner auch bei den Athenern behalten. Wenn Einer sagt: er verderbe die Jugend, indem er (durch seine Philosophie) mache, daß sie sich nicht zu helfen wisse (im Leben), und er klage die Alten über ihr häusliches und öffentliches Leben in bittern Worten an: so wird er nichts vorzubringen haben, was ihn retten könnte. Aber wenn er nur nichts Unrechtes selbst, gegen Menschen und Götter, gethan hat, so würde jenes ihn nicht ängstigen und er den Tod leicht ertragen, den kein Vernünftiger fürchtet, wohl aber das Unrechtthun. Denn mit einer Seele, angefüllt von vielen Vergehen, in die Unterwelt zu kommen, ist das größte Uebel. Durch eine schöne Erzählung, die dem Kallik. für eine Fabel, dem Sok. aber für eine
(523) wahre Rede gilt, will dieser (zum Schluß) seine Meinung noch darlegen.

XIV. In einer Erzählung über Lohn und Strafe nach dem Tode soll noch zum Schluß dargethan werden, wie sehr man Ursache habe, den hier entwickelten Lehren über das Gerechte und Gute zu folgen.

„Die Götter hatten festgesetzt, daß die gerechten und frommen Menschen nach dem Tode auf die Inseln der Seligen, die Ungerechten und Gottlosen aber zur Strafe in den Tartarus kommen sollten. Erst waren Lebende zu Richtern bestellt, die schlecht urtheilten. Dann setzte Zeus seine Söhne
(524) Minos, Rhadamanthys und Aeakus, nachdem sie gestorben, als solche ein. Der Tod nun ist eine Trennung von Leib und Seele, und jeder Theil ist dann so, wie er vorher war. Rein und unverhüllt tritt da die Seele, so wie sie im Leben gewesen, vor die Richter, so daß ihre Schwielen und Verunstaltungen, Fehler, Sünden, sichtbar sind. Die Richter, ohne
(325) zu wissen, wer sie im Leben gewesen, sprechen dann das Urtheil über sie. Die härtesten Strafen erhielten meist die Tyrannen und Mächtigen überhaupt, weil sie das meiste Vermögen und die stärkste Anreizung zur Ungerechtigkeit und zum Bösen gehabt und Böses gethan hatten. Einige jedoch fan-
(526) den sich darunter, die rechtschaffen blieben, und das ihnen

Uebertragene gut verwaltet hatten, die dann höchsten Lobes würdig sind. Unter den Hellenen vorzüglich berühmt war als ein solcher Aristides. Besonders freut sich Rhadamanthys, wenn er die Seele eines Philosophen erblickt, der sich mit seinen Angelegenheiten beschäftigt und nicht vielerlei (Irdisches) getrieben hat." — Daher will Sok. auch nur der Wahrheit nachtrachten, wenn er darum selbst sterben sollte, und Andere auch zu ihr ermuntern. Den Kallik. fordert er
(527) dann auf, ihm darin zu folgen und alles das anzuerkennen, was ihnen in der langen Verhandlung unwiderlegt geblieben ist: das Unrechtthun mehr zu scheuen, als Unrecht leiden; daß man nicht scheinen müsse gut zu sein, sondern es wirklich zu werden; und wenn Jemand schlecht wird, daß er zu züchtigen ist, damit er sich bessere. Alle Schmeichelei, gegen sich und Andere, ist aber zu fliehen. Selbst ein schimpflicher Schlag ist nicht zu fürchten, wenn man gut ist und die Tugend übt.

10. Kratylos.

Einleitung.

Die Frage ist: ob die Wörter durch eine natürliche, innere Nothwendigkeit gebildet, als genaue Abbilder und Zeichen für die Dinge und Begriffe anzusehn sind, oder ob sie nur als willkürliche, durch Uebereinkunft angenommene Zeichen für jene erscheinen. Die Gesetze der nothwendigen Bildung sind mindestens sehr zweifelhaft und vielfache Veränderungen in ihren Elementen, den Buchstaben, erleiden sie in mannigfacher Weise. Es wird daher wohl am besten sein, sie einfach für Zeichen zu halten, über die man sich verständigt und sie allgemein angenommen hat. Ganz Zufälliges, reine Willkür, kann bei ihrer Bildung nicht angenommen werden, ein Grund, ein innerer oder äußerer, muß hier bestimmt haben, aber dies nachzuweisen, ist nur nicht mit Sicherheit möglich, höchstens manchmal etwas Wahrscheinliches aufzustellen. Bessere, angemessenere Zeichen oder schlechtere können auch die Wörter sein. Dann wird es darauf ankommen, um gut zu sprechen, d. i. genau seine Gedanken auszudrücken, daß man, für die Begriffe, die am besten entsprechenden Zeichen wählt und sie in die richtige Verbindung bringt. Endlich aber, zum Schluß, wird die Sprache überhaupt nicht für das einzige, oder auch nur für das beste Mittel gehalten, um die Wahrheit zu erkennen, sondern dies geschieht durch das reine Denken, ohne die Worte, und erst ist solches innerlich zu vollziehn, ehe man sich zu den Worten wendet und das Gedachte ist immer doch nur unvollkommen auszusprechen.

So wird hier das Denken, als das Erste und Höhere, den Wörtern gegenübergestellt, die es oft trüben und ent-

ſtellen, wie die Redner und Sophiſten es meiſt thun. Im Phädros (ſ. die Einleitung daſelbſt) wird das mündliche Geſpräch dem Denken zunächſt geſtellt und als das Beſſere den geſchriebenen Reden vorgezogen. Die Undeutlichkeit, das Mißverſtändniß, denen die Worte nie ganz entgehen, kann beim Unterreden durch Fragen und Erklärungen gehoben werden, die geſchriebene Rede kann aber nicht antworten. Die Worte dienen nur zum nothdürftigen Mittheilen des Gedachten und zur Anregung des Denkens, nicht aber dazu: die Begriffe, das Gedachte ſelbſt, ganz zu erſetzen oder zu vertreten, das Denken muß immer noch ergänzend, oder genauer beſtimmend, hinzukommen.

Bis heute noch iſt der Wahn, ſelbſt in Seelenlehren, ungeachtet aller Widerlegungen, anzutreffen, „daß man nur in Worten denkt.“ Das „nur“ iſt bloß in ein „auch“ zu verwandeln, dann iſt es ganz richtig, daß „man auch in Worten denkt,“ aber gewöhnlich und natürlich nicht, ſondern nur, wenn man irgend veranlaßt wird, ſchweigend ſeinen Gedanken in eine Rede zu verwandeln. Daher empfiehlt man auch ganz richtig, wenn in einer fremden Sprache geſchrieben werden ſoll, von den Worten dieſer Sprache ſeine Gedanken ſofort begleiten zu laſſen, und, wie man ſagt, z. B. franzöſiſch, engliſch, lateiniſch zu denken, nicht erſt den Gedanken die Zeichen der Mutterſprache, als die geläufigen, unterzulegen und dann dieſe in die fremden nachher zu verwandeln. Der Beweis, daß erſt der Gedanke da ſein muß, ehe es nur Worte geben kann, die das Zeichen für jene ſind, würde ſchon hier im Kratylus hinlänglich geführt ſein und jenen Wahn in ſeiner Richtigkeit zeigen. Aber es giebt noch viele andere, wenn dies nicht ausreichen ſollte, die noch einfacher, deutlicher und ganz unzweifelhaft ſind. Sollten die Stummen nicht denken? Sie haben aber doch gar keine Worte. Denken nicht auch die Thiere? Wenn man nur in Worten dächte, ſo würde man beim Schreiben oder Sprechen, nie um den Namen oder das Wort in Verlegenheit ſein, was, wenn der Gegenſtand, als

Person, Bild, Begriff, auch noch so klar vor unserer Seele, d. i. im Denken, da steht, leider nur zu oft der Fall ist. Hätten wir einen Gegenstand gesehn, und wüßten seinen Namen nicht, so könnten wir uns weder seiner erinnern, noch irgend ihn im Denken gebrauchen, wenn wir doch ohne den Namen, das Wort, nicht denken könnten. Je weniger Menschen denken und je ärmer ihre Gedanken sind, desto mehr halten sie auf Worte und diese bieten sich ihnen auch leichter dar; je mehr gedacht und gewußt wird, je reicher, tiefer, schneller strömend das Denken verläuft, desto schwerer werden sich die Worte als Zeichen der Begriffe immer gleich darbieten. Es bedarf besonderer Anlage und vieler Uebung, um das tiefer Gedachte auch in den völlig angemessenen, richtigen Worten darzustellen. Beispiele von diesem Mangel wären nur zu viele anzuführen, und Jeder kann es am deutlichsten an sich selbst erfahren, wie verschieden das Denken und das entsprechende gute Sprechen und Schreiben ist; er wird nie ein völlig getreues Abbild seiner Gedanken in den Worten, die sie ausdrücken sollen, anerkennen, wie sehr er auch nachbessern möge.

Analyse.

Hermogenes. Kratylus. Sokrates.

I. Werden die Wörter nothwendig, nach der Natur der Dinge, gebildet, oder willkürlich? Eine gewisse Richtigkeit und Nothwendigkeit wird erst nachgewiesen.

(383) Ausgegangen wird von der Frage: „Ob jedes Ding seiner Natur gemäß die ihm zukommende Benennung habe und also eine für Alle, Hellenen und Barbaren, gleiche Richtigkeit besitze, oder ob ihnen diese nur durch Uebereinkunft (ξυνθηκη) und Zustimmung (ὁμολογια) ertheilt worden." Das erstere hatte Kratylus behauptet; Hermogenes begreift dies nicht und

(384) fordert Sok. auf, darüber sich zu erklären. Dieser, nach einer spöttischen Hinweisung auf Prodikos, führt durch folgende Gedankenreihe hindurch. Eine wahre Rede ist die, welche
(385) die Dinge als das bezeichnet (λεγῃ), was sie sind, eine falsche, welche als das, was sie nicht sind. In jener muß jeder kleinste Theil — das Wort — aber auch wahr sein. — Da nun Hermog. meint, daß das eines jeden Dinges Name sei, den Jeder ihm beilegt, und daß, so viele Namen einem Dinge beigelegt werden, es diese auch alle wirklich besitze: so fordert Sok. auf, zunächst erst die Dinge selbst zu betrach-
(386) ten, ob das Wesen (οὐσια) derselben für Jeden ein besonderes (ἰδια, ihm eigenthümlich, nur für ihn) sei, wie Protagoras sagt, indem er behauptet: „Der Mensch sei das Maß aller Dinge," so daß also die Dinge, so wie sie mir erscheinen, auch wirklich für mich das sind, und wie sie Dir, so auch dies für dich; oder ob jedes an und für sich eine gewisse Selbstständigkeit (Festigkeit, Beharrlichkeit βεβαοτης) des Wesens besitzt. Hätte Protagoras Recht, so wäre Niemand vernünftiger als der Andere; denn das Gute (und Wahre) ist doch das Vernünftige, und der ist vernünftig, der das Wahre erkennt; wenn also was Jeder meinte (δοxῃ) wahr wäre, so wären auch Alle gleich vernünftig.

Eben so wenig ist dem Euthydemos beizustimmen, wenn er behauptet: Alles sei Allem gemein (gleich, ὁμοιως), Alles sei überall (zugleich, ἁμα) und immer da.*) Denn auch dann könnten nicht Einige gut und Andere schlecht sein, wenn Alle gleicherweise und immer Tugend und Laster besäßen.

Wenn also nicht Allem Alles und immer zukommt, noch auch für Jeden jedes Ding besonders, so wie es ihm erscheint, da ist, so müssen die Dinge an sich ein bestimmtes Wesen besitzen — können nicht bloß in Beziehung auf uns da sein. Dann verhält es sich mit den Handlungen auch auf eben die Weise; denn diese sind auch eine Art des Seienden (der
(387) Dinge, ὀντων). Werden nun auch die Handlungen ihrer Natur nach vollbracht und nicht nach unserer Meinung: — indem z. B. wenn etwas zerlegt (τεμνειν) werden soll, dies nach der Natur (dem Gesetze) des Zerlegens und Zerlegtwerdens und nicht nach unserem Belieben geschehen darf, —

---

*) Dieser Satz gehört eigentlich und ursprünglich dem Anaxagoras an, wie auch Platon es selbst im Gorgias S. 265 angiebt.

so muß ebenfalls das Reden, was auch eine Handlung ist, so geschehen, wie die Natur des Sprechens und Gesprochenwerdens es erheischt, nicht aber wie es Jedem beliebt, wenn anders richtig geredet werden soll. Nun ist aber das Benennen ein Theil der Rede und auch eine Handlung; und als solche muß es seine eigene Natur haben, nicht nach unserm Belieben sich richten. Das Wort ist aber wie das Werkzeug
(388) bei andern Handlungen — etwa der Bohrer beim Bohren — durch dasselbe wird das Benennen bewirkt. Das Wort ist also ein über die Dinge belehrendes Werkzeug und ein das Wesen unterscheidendes (*διακριτικον*). — Wie nun der Tischler des Bohrers sich bedient, der als ein Werkzeug vom Schmied verfertigt ist, so wird der, welcher sich des Wortes zum Belehren (ein belehrendes Werkzeug) bedient, dieses von Jemand, der es gebildet hat, überkommen haben, und dieser Hervorbringer des Worts wird der Gesetzgeber sein. Aber nicht Jedermann ist fähig hier Gesetzgeber zu sein; es ist der Wortbildner ein besonderer und wie es scheint der seltenste
(389) Künstler unter den Menschen. Und eben so, wie jedes Werkzeug nach einem allgemeinen Vorbilde, aber den besondern Anforderungen angepaßt und der Natur des zu bearbeitenden Gegenstandes gemäß gemacht sein muß, so auch das Wort. Wie verschiedene Bohrer gemacht werden, aber dasselbe Urbild (Idee) in ihnen ist, so können auch verschiedene Worte gemacht werden, wenn sie nur das, was jedes Gegenstandes Natur fordert, in Silben und Tönen enthalten. Ob ein Werkzeug aber gut und brauchbar sei, darüber entscheidet nicht
(390) so wohl der Verfertiger, als der es gebraucht; also auch über die Güte der gebildeten Wörter der, welcher zu fragen und zu antworten versteht, d. i. der Dialektiker. Unter dessen Aufsicht müßte also der Wortbildner die Worte machen. Kratylos hätte somit Recht, daß den Dingen die Benennungen, ihrer Natur nach, zukommen und deren Idee in die Buchstaben und Silben hineingelegt werden müsse. Das Wort hätte so von Natur eine gewisse Richtigkeit.

II. Worin besteht nun diese Richtigkeit? von den Sophisten ist es nicht zu erfahren; ob vielleicht von den Dichtern? Wo es sich aber auch nicht, und nur Sophistisches, zeigt.

(391) Zunächst kommt es aber nun darauf an aufzuweisen, worin die Richtigkeit der Wörter besteht. Von den Sophisten ist es nicht zu erfahren; sie müssen also selbst darnach suchen.

Vom Homer sollen sie es lernen, meint Sok. Dort wären öfters andere Namen von den Göttern und andere von den Menschen ertheilt, zu finden. Jene zu untersuchen scheine zu schwer, aber die Namen Skamandrios und Astyanax, die
(392) Hectors Sohn erhielt, würden eher zu ermitteln sein. Skamandrios hätten ihn die Weiber, Astyanax die Männer genannt. Die Männer aber sind die Vernünftigeren, die also auch den richtigeren Namen geben werden, wie Astyanax es ist, da der Vater Beschützer der Stadt war. Weiter knüpfen sich hieran nun lange Untersuchungen, sowohl an Eigennamen wie an Appellativen, wiefern sie ihrem Inhalte entsprechen sollen. Es läuft darauf hinaus, durch allerlei gezwungene Erklärungen und Deutungen, und durch die abenteuerlichsten Veränderungen der Silben das herauszubringen, was eben beliebt; je künstlicher, desto erfreulicher. Wenn man sich etwa darüber in Zweifel befinden dürfte, ob es ernst gemeint, oder ob es nur auf eine Verspottung der Sophisten und Dichter abgesehen sei, so würde das letztere zur Gewißheit erhoben, durch die Stelle (396), wo Sok. erklärt, daß die Weisheit des Euthyphron, den er diesen Morgen gehört, auch plötzlich über ihn gekommen sei, und diese Begeisterung habe nicht bloß des Sok. Ohren, sondern auch seine Seele erfüllt, die er heute denn gewähren lassen, morgen aber sie fortschicken will und sich reinigen lassen, von wem es auch sei, von einem Priester oder einem Sophisten. Nicht minder würde, außer der ganzen Art und Natur der Behandlung, aus welcher das Unsokratische hervorgeht, überall auch die Verspottung der Sophisten und die Darlegung ihrer schlechten Künste, von der wahren Absicht und Bedeutung des Gespräches Zeugniß ablegen können. So (S. 409) die Stelle wo es heißt: „Vom Feuer weiß ich nichts zu sagen und entweder hat mich des Euthyphron Muse verlassen, oder dies mag zu schwer sein. Siehe nun welchen Kunstgriff (*μηχανην*) ich bei alle dem anwende, wo ich nichts zu sagen weiß. Ich denke nämlich, daß die Hellenen viele Wörter von den Barbaren, und besonders diejenigen, die in der Nähe der Barbaren wohnen, angenommen haben;" — und somit werden dann solche Worte für von den Barbaren entlehnt erklärt. Und dann heißt es wieder (S. 421), als nach der Richtigkeit von solchen Wörtern selbst gefragt wird, welche zur Erklärung anderer gebraucht worden, und man davon nichts zu sagen wisse, daß jenes früher erwähnte Mittel auch hier anzuwenden wäre

und sie für barbarische zu erklären sind; oder auch, daß sie wegen ihres Alters nicht mehr zu erkennen seien, indem sie durch die Länge der Zeit so verändert worden, daß sie in der Unverständlichkeit den barbarischen gleich kämen. (Alle die hier vorkommenden Künsteleien lassen sich nicht hier anführen, sie finden nur Verständniß in der Ausführlichkeit des Gespräches; auch oft nur in der griechischen Sprache selbst.)

III. Bisher sind die aus den Stamm- oder Grundwörtern abgeleiteten besprochen worden; jetzt sollen jene nach ihrer Entstehung und ihrem Wesen betrachtet werden. Man kann annehmen, daß jeder Buchstab, aus denen sie gebildet werden, eine besondere symbolische Bedeutung oder Aehnlichkeit mit einem Merkmale habe und dann aus diesen das entsprechende Wort zusammengesetzt werde. Kratylos will sich darüber nicht erklären, ob es richtig sei, und darauf wird auf andere sophistische Sätze abgeschweift.

(422) Wenn bisher die Wörter aus andern, von welchen sie abzuleiten sein sollten, erklärt worden, so muß man endlich, bei weiterer Ergründung der Sache, auch nach diesen Grundbestandtheilen (στοιχεια) fragen, deren richtige Bildung auf andere Weise zu untersuchen ist. Nun giebt es nur eine Richtigkeit für alle Wörter, für die ursprünglichen, wie für die abgeleiteten, zu offenbaren (δηλων) was jedes Ding ist. Wodurch wird dies aber von den Grundwörtern geschehen, während die Abgeleiteten aus jenen zu begreifen sind? —

(423) Wenn man ohne Wortsprache die Gegenstände kundmachen will, wie etwa die Stummen, so geschieht das durch Zeichen, welche eine Nachahmung von etwas sind. Wäre das Wort nun auch eine solche Nachahmung vermittelst der Stimme, so würden durch die Nachahmung des Blökens oder Krähens auch die Schafe und Hähne benannt werden. Jedes hat nun zwar seine Gestalt, und meist auch Farbe und Stimme; diese haben aber nur die Malerei und Tonkunst nachzuahmen. Außerdem jedoch hat Jedes sein besonderes Wesen, wie Farbe und Stimme selbst auch, und alles, dem das Sein zukommt. Das Wesen der Dinge wird aber in der Sprache durch Buchstaben und Silben nachgeahmt, welche offenbaren,

(424) was jedes ist. Um nun zu bestimmen, wie das Wesen der Dinge durch die Worte ausgedrückt oder nachgeahmt werde, so müssen sie sich jetzt daran machen, erst die Elemente durch-

zunehmen und demnächſt alſo mit den Vokalen anfangen.
(425) Wie ſchwer dies auch iſt, ſo bleibt ihnen doch nichts übrig, wenn ſie ſich nicht, wie oft die Tragöden, wenn ſie ſonſt nicht fortkommen, mit der Dazwiſchenkunft der Götter helfen wollen, indem ſie jetzt auch ſagten: die erſten (Grund-) Wörter hätten die Götter feſtgeſtellt, oder daß ſie von den Barbaren — die allerdings älter als die Hellenen ſind — herrührten, oder wegen ihres hohen Alters nicht mehr verſtändlich wären.
(426) Aber das wollen ſie nicht thun, ſondern die einzelnen Buchſtaben charakteriſiren. So ſoll das R das Organ aller Bewegung ſein; das G das Leichte und Dünne bezeichnen u. ſ. w.

(427) Sok. erklärt dieſes nun für das Richtige zu halten, wenn anders Kratylus dem beiſtimmt. Dieſer vom Hermog. aufgefordert, ſich darüber zu erklären, — da er zwar ſtets geſagt habe, daß es eine Richtigkeit der Wörter gebe, ohne jedoch beſtimmt zu bezeichnen, worin ſie beſtehe, — lehnt es aber ab, weil es nicht möglich ſei, ſich ſo in der Geſchwindigkeit über etwas, was leicht unter dem Größten das Größte
(428) iſt, zu belehren. — Sokr. meint, er wolle das, was er geſagt, eben *auch nicht beſchwören*, es ſei geweſen, was er gewußt; ſo ſolle nur Krat. damit nicht zurückhalten, was er etwa Beſſeres wiſſe. Krat. bekennt, daß Sok. ihm wie aus der Seele geſprochen; und dieſer wundert ſich ſelbſt über ſeine Weisheit; kann kaum daran glauben. Er will deſſen gewiß ſein; daher erſt noch auf das bisher Geſagte zurück-
(429) blicken. Die erſten Sätze werden zugegeben, aber dann geleugnet, daß einige Geſetze beſſer und andere ſchlechter, wie daß (Worte, Benennungen,) Namen bald beſſer, und bald ſchlechter, beigelegt werden. Krat. behauptet nämlich, daß jeder Name, ſofern er wirklich ein ſolcher iſt, gleich gut ſei. Dem Hermogenes (Hermesgeborener) komme z. B. ſein Name nicht zu, er führe ihn auch nicht, ſondern ſcheine ihn nur zu führen; der Name gehöre vielmehr einem Andern an, der die Natur beſitzt, welche der Name bezeichnet. — Sok. meint dann, daß aber, nach dem Satze (der Sophiſten): „daß man Falſches (ψευδη) überhaupt nicht ſagen könne," auch der wohl nicht Unwahres ſage, der da ſagt, daß dieſer Hermogenes ſei; denn das wäre ja auch nichts Seiendes (μηγαρ οὐδε τουτο αὐ ᾖ) das Sagen, daß er Hermogenes ſei, wenn er es nicht iſt. — Die Richtigkeit jenes Satzes erkennt Krat. an, denn: wie ſollte Einer, ſagend das, was er ſagt, nicht das Seiende ſagen (das Geſagte iſt etwas Seiendes,

d. h. als ein Gesprochenes existirend;) oder heißt das nicht das Unwahre (ψευδη) sagen, wenn man das sagte, was nicht ist. — Sok. nennt diesen Satz zu hoch für ihn und sein Alter. Doch fragt er, ob es nicht möglich sei, Falsches zu sagen (λεγειν), wohl aber zu sprechen (φανει, d. i. in der Bedeutung von Denken, sich vorstellen, behaupten, also in Hinsicht auf den Inhalt, Gedanken, nicht auf das Aussprechen.) Auch dies nicht, entgegnet Krat., noch zu reden (εἰπειν) oder anzureden (προσειπειν); und wenn einer mit falschen Namen einen Andern nennt, so ist das nur leeres Geschwätz, es ist wie der Ton, den das Metall von sich giebt,
(430) wenn man daran schlägt.

IV. Nachdem Sokrates gezeigt hat, daß die Wörter nicht genaue Abbilder der Gegenstände sein können, sondern nur ähnliche, und auch oft in ihnen Buchstaben verwechselt werden, sie dazu in den Mundarten auch sehr verschieden sind, so erscheint die Lehre von der natürlich-gesetzlichen Bildung der Wörter höchst unsicher und es wird nöthig, das Gemeinere, die Uebereinkunft gelten zu lassen.

Auf eine andere Weise will Sok. versuchen, ob er sich mit ihm verständigen könne. Das Wort ist ein Anderes als das, wovon es der Name ist; es ist eine gewisse Nachahmung einer Sache. Auch die Gemälde sind Nachahmungen von Gegenständen. Theilte man nun das Bild eines Mannes einem Manne zu, so wäre das recht, wenn aber das Bild des Mannes der Frau, so wäre das unrichtig. So ist es auch mit den Worten, bei denen das Zutheilen des Aehnlichen bald richtig und bald falsch sein kann. — Da Krat. von den Bildern es zugiebt, von den Worten aber behauptet, daß sie immer richtig sind, so stellt Sok. seine Frage so: Man kann Einem sein Bild doch vorhalten und zugleich sagen:
(431) „Das ist dein Bild;" eben so kann man ihm sagen: „Das ist dein Name;" dabei aber bald Mann sagen und bald Frau; das eine wäre eine Nachahmung vor das Auge, das andere vor das Ohr gebracht. Das Eine würde dann wahr, das Andere unwahr reden, heißen. Und wenn dies bei den Hauptwörtern statt findet, so muß es auch von den Zeitwörtern gelten; die Rede aber ist die Verbindung dieser beiden. Dann kann ein Gemälde bald mehr und bald weniger vollständig und richtig alle Farben und Umrisse seines Gegen-

ſtandes enthalten: darnach wäre es beſſer oder ſchlechter. Eben ſo wäre es mit den Worten, als Nachahmungen der Dinge, indem ihnen etwas auch fehlen oder etwas nicht Gehöriges zugeſetzt werden könnte. — Krat. meint, daß das
(432) Wort in dieſem Falle nicht ſchlechter, ſondern gleich ein ganz anderes wird. — Dieſem begegnet Sok. alſo: Bei den Zahlen z. B. wäre dies allerdings der Fall; aber nicht bei den Bildern. Das Weſen dieſer beſteht nämlich darin, nicht alles genau ſo nachzumachen, wie es am Gegenſtande iſt, — wie einen Menſchen mit allen körperlichen und geiſtigen Beſtandtheilen, — denn ſonſt wäre es kein Bild, ſondern eben jener Gegenſtand ſelbſt zum zweiten Male. So iſt es denn auch mit den Worten, ſie ſind nicht eine Wiederholung des Gegenſtandes ſelbſt, ſondern enthalten nur eine Aehnlichkeit mit ihm, und ſo kann ihnen mancher Buchſtab fehlen oder ungehörig hinzugefügt ſein, dennoch bleiben ſie Nachah-
(433) mungen, nur demgemäß beſſere oder ſchlechtere. — Dieſem fügt ſich Krat. — Weiter will Sok. nun folgern, aber Krat. erklärt, es beliebe ihm nicht zu ſagen, daß etwas zwar ein Wort ſei, aber nicht gut gebildet. Dagegen beliebt ihm anzuerkennen, daß das Wort eine Offenbarung (δηλωμα) des Gegenſtandes ſei und daß es Stammwörter, und andere aus dieſen gebildete, gebe. Ferner hält er für eine richtigere An-
(434) nahme die Wörter für Nachbildungen der Gegenſtände zu erklären, als für willkürliche Verabredungen, (ohne alle innere Bedeutung.) Wenn dann, folgert Sok., das Wort den Dingen ähnlich ſein ſoll, ſo müſſen auch die Buchſtaben der Natur der Gegenſtände entſprechen, da ſie aus dieſen zuſammengeſetzt ſind, wie auch die Farben der Gemälde den Dingen gleichen. Sonach würde die früher (S. 426) erwähnte Bedeutung jedes Buchſtabs ihre Richtigkeit haben. Aber nun kommt es, daß in einer Gegend, in demſelben Worte ein R, in der andern ein S geſprochen wird. Dies erklärt Krat., daß es wegen einer anderweiten Aehnlichkeit der Buchſtaben geſchehen; bei dem Beiſpiele aber, daß ein Buchſtab in einem Worte, welches ganz das Gegentheil von ſeiner Bedeutung anzeige, vorkomme, hilft er ſich dadurch, daß es ihn als nicht richtig dort gebraucht gelten läßt. Weiter bemerkt dann Sok.: Verſtehen wir uns nicht, wenn wir ſolcher unrichtig gebildeten Wörter uns bedienen? — Krat. Wohl, aus Gewohnheit. — Sok. Gewohnheit iſt aber hier doch wohl ſo viel als Uebereinkunft, (συνθηκη). Wenn man ein Wort, wel-

ches, nach der (angeblichen) Bedeutung der Buchstaben, das ganz Unähnliche von dem bedeutet, was es wirklich anzeigt,
(435) doch als richtig gelten läßt, so kann der Grund davon doch nur der sein, daß man mit sich selbst übereinkommt, es dies bedeuten zu lassen. Und wäre hier auch Gewohnheit und Uebereinkunft nicht dasselbe, so wäre es doch nicht richtig zu sagen, daß die Aehnlichkeit die Bedeutung der Wörter kund gebe, sondern die Gewohnheit; denn diese offenbart (δηλοι) sie durch Aehnliches wie durch Unähnliches. Sonach würden Uebereinkunft und Gewöhnheit zur Offenbarung der Gedanken beitragen. Wie wollte man z. B. nun die Zahlen durch die Aehnlichkeit erklären? Wenn man nun auch nichts dagegen haben wollte, daß die Worte den Dingen, so viel wie möglich, ähnlich sein sollen, so ist doch nur zu befürchten, daß die Bestimmung der Aehnlichkeit gar zu unsicher sei, und es wird nothwendig sein, jenes Niedrigere, die Uebereinkunft, bei der Richtigkeit der Wörter, noch mit hinzuzunehmen, wenn möglichst gut gesprochen werden soll, was geschieht, indem man allein, oder doch größtentheils die ähnlichen, d. i. die angemessenen Wörter gebraucht.

VI. Wenn es, wie Kratylos will, keine Belehrung über die Dinge, ohne die Wörter gebe, so würde man nichts wissen können, denn wie sollte man etwas erfahren, ehe die Wörter da waren. Ohne sie muß man also schon Erkenntniß haben, wo dann diese mitzutheilen die Wörter erfunden wurden, nämlich im Vorstellen und Denken.

Noch soll Krat. sagen, was für ein Vermögen die Worte eigentlich besitzen. Er meint: daß sie lehren und daß es ganz einfach sei, daß wer die Worte weiß, auch die Sachen wisse (ἐπίστασθαι). Da die Worte das Aehnliche von den Dingen sind, so müssen diese auch durch jene erkannt werden. Dann ferner soll es aber auch kein anderes Mittel der Belehrung über das Seiende geben, als durch die Worte;
(436) so wie auch das Auffinden des Seienden eben durch die Worte geschieht, indem wer die Worte gefunden, auch dasjenige gefunden hat, wovon sie der Name sind. Dabei giebt Sok. zu bedenken, daß wenn der, welcher die Worte als die Bezeichnung der Dinge festsetzte, dieses nicht richtig bewirkte, so würde man ja auch nicht in den Worten die Dinge erkennen. Krat. kehrt, in Erwiederung darauf, zu seiner ersten Behauptung zurück, daß der ein Wissender gewesen, welcher die Worte

festgesetzt habe, und daß sie immer die richtigen seien, denn sonst würden sie gar keine Worte sein. Durch die Uebereinstimmung derselben erweise sich auch ihre Richtigkeit. — In Hinsicht der Uebereinstimmung weist Sok. nach, daß auch in andern Kreisen anfänglich bei dem Gestalten kleine Fehler gemacht werden und wie diese dann später mit allem Andern
(437) in Uebereinstimmung gebracht werden können. In Betreff der Richtigkeit giebt dann Krat. zu, daß, die meisten Wörter wenigstens, richtig gebildet sind. Da es hier aber nicht auf ein Zählen ankommt, so findet Sok. das nicht ausreichend, und läßt diese ganze Untersuchung fallen.

Das Nachstehende will er nur noch in Erwägung ziehn. Die ersten Wortbildner mußten doch die Gegenstände kennen,
(438) für welche sie die Namen festsetzten. Auch natürlich der, welcher die ursprünglichen (Stamm-) Wörter bildete. Durch welche Wörter sollte er aber nun zu jener Erkenntniß der Dinge gelangt sein, wenn das vorher Behauptete richtig wäre, daß man nur durch Worte, nicht allein lerne, sondern durch sie auch nur die Dinge auffinden und erkennen könnte. Wie könnte dann Einer ein Wortbildner sein, ehe es noch Worte als Benennungen der Gegenstände gab, wenn es nicht möglich ist, anders, als durch Worte zur Erkenntniß der Gegenstände zu gelangen? Das weiß Krat. nur dadurch zu erklären, daß dies eine mehr als menschliche Kraft gewesen, welche den Dingen die ersten Namen gegeben. Ferner würde auch der Streit über die Wörter, welche die richtigen wären, nur durch
(439) Worte zu führen sein. Es folgt also aus Allem, daß es noch ein anderes Mittel geben muß die Dinge kennen zu lernen, als durch Worte (durch Vorstellungen, Begriffe, Denken). Die Wörter sind aber nur die Bilder der Dinge; das Wesen derselben, wovon sie die Bilder sind, ist aber besser erst kennen zu lernen, und dann aus dem Wesen das Bild zu beurtheilen, ob es ihm angemessen gestaltet worden. Auf welche Weise man nun die Erkenntniß der Dinge erlernt, oder selbst findet, das einzusehen, meint Sok., seien sie beide vielleicht nicht fähig; es möge ihnen aber schon genügen einzusehn, daß man die Dinge lieber durch sie selbst erforschen und kennen lernen muß, als durch Worte, (in Begriffen, nicht im Wortgefecht, wie die Sophisten.)

VII. Endlich wäre noch zu untersuchen, ob die Wörter auch der Lehre „vom ewigen Fluß der Dinge" unterworfen ist.

Sokrates empfiehlt, seine Seele nicht den Wörtern, als Zerbrechlichem, hinzugeben, sondern die Dinge an sich selbst, so wie sie sind, zu erforschen.

Auch das will er nur noch mit ihm bedenken, ob die Worte selbst sich, so wie alles Andere immer fort bewegen und dahin fließen, (nach Heraklit) oder ob sich die, welche solches behaupten, selbst nur gleichsam im Strudel befinden. Man muß doch zugeben, daß das Gute, das Schöne und jedes andere Seiende, etwas ist. Dies ist aber selbst nun zu betrachten, nicht ein Gesicht oder sonst etwas, was schön ist und vergeht. Wenn nun jenes Schöne u. s. w. uns wirklich immer entschlüpfte, so ließe sich zuerst davon nicht aussagen, daß es ist, und sodann nicht, daß es irgendwie beschaffen ist; denn nothwendig müßte es, während wir davon reden, sogleich ein Anderes geworden sein, entweichen und es sich gar nicht mehr so damit verhalten wie vorher. Das ist also gar nicht, was nie auf dieselbe Weise beschaffen ist. Denn bliebe es irgend jemals dasselbe, so ist es offenbar, daß es in dieser Zeit sich nicht verwandelt. Wenn es aber immer sich auf dieselbe Weise verhält und dasselbe bleibt, wie könnte das sich verwandeln und bewegen, wenn es seine Urgestalt nicht verläßt.

(440) Das ewig sich Verändernde könnte aber auch von Niemand erkannt werden; denn wie Einer heranträte es zu erkennen, würde es ja stets ein Anderes und Verschiedenes sein, so daß irgend eine bestimmte Beschaffenheit nicht zu erkennen wäre; aber keine Erkenntniß erkennt das, was sie erkennt, als etwas, was keine Beschaffenheit hat (*μηδαμως ἐχον*). Sonst gäbe es auch überhaupt gar keine Erkenntniß. Wäre aber das Gute und Schöne und jedes Seiende, so ist kein steter Fluß oder Bewegung. Ob nun solches, wie Heraklit mit den Seinigen und viele Andre behaupten, richtig ist, mag schwer einzusehen sein. Das aber ist eines Verständigen nicht ziemend, sich und seine Seele der Pflege und Heilung durch Worte hinzugeben, ihnen und den Erfindern derselben vertrauend, und behauptend, er wisse von sich und den Dingen etwas, indem er nichts Gesundes daran erkennt, sondern alles so zerbrechlich wie irdene Gefäße hält. — Krat. soll genauer darüber nachdenken, wie es sich wirklich damit verhalte. — Er hat es schon hinlänglich gethan, es hat ihm am Ende aber immer geschienen, daß es sich so damit verhalte, wie Heraklit behauptet.

11. Euthydemos.

Einleitung.

Wenn die Sophisten im Kratylos in der Behandlung der Sprache und der Wörter an sich vorgeführt werden: so erscheinen sie hier in aller Verkehrtheit bei der Verwendung derselben zu den lächerlichsten Spielereien, wodurch sie Unkundige verblenden und bei ihnen meist großen Beifall einernten.

Das Gespräch hebt mit der Frage an: nach der Kunst glücklich zu werden, nach der Tugend und ob diese lehrbar sei. Aber davon kommt es gänzlich ab und bewegt sich nur in lauter unzusammenhängenden Sätzen und dialektischen Kunststücken der beiden Sophisten. Anfangs ist in den Reden noch einiger Witz, dann jedoch laufen sie in völlige Albernheiten und den ärgsten Aberwitz aus. Die Brüder, Euthydemos und Dionysodoros, bedienen sich zu ihren Taschenspielereien verschiedener Mittel; bald schieben sie demselben Prädikate verschiedene Subjecte unter, wie dem „Sein" jetzt das gesprochene Wort und dann eine Sache selbst; bald gebrauchen sie dieselben Wörter, aber bei demselben Gegenstande in verschiedenen und oft gezwungenen Bedeutungen; bald nehmen sie das Subject sowohl in der Kategorie der Allgemeinheit, wie auch in der von der Besonderheit, wie der Vater überhaupt, und dann auch als ein bestimmter Vater, u. s. w.

Das Beste ist der Schluß des Gespräches, wo Sokrates den Kriton belehrt, wie er sich zur Philosophie und den schlechten Lehrern derselben zu verhalten habe.

Analyse.

Kriton. Sokrates.
(Euthydemos. Dionysodoros. Klinias. Ktesippos.)

I. Einleitung. Die vielen Künste, welche Euthydemos und Dionysodoros verstehn; sie sollen jetzt den Klinias überzeugen, daß er sich zu der Philosophie und zur Tugend hinwenden müsse.

(271) Sokrates berichtet das Gespräch, welches er mit dem Euthydemos und dessen Bruder Dionysodoros gehabt habe. Sie selbst charakterisirt er als solche, die bisher nicht bloß in der körperlichen Fechtkunst Meister sind und Jeden (272) für Geld auch in derselben geschickt machten, sondern auch im Kampf vor Gericht verständen selbst, auf das beste zu fechten, so wie sie auch Andere lehrten gerichtliche Reden zu sprechen und zu schreiben. Jetzt aber hätten sie ihrer pankratiastischen (allkampffertigen) Kunst die Vollendung gegeben, indem sie nun auch unüberwindlich geworden in der Kunst mit Worten zu fechten und jedes Gesagte, gleichviel, ob es wahr oder (273 falsch, zu widerlegen. — Sie selbst rühmten sich aber gegen u. 74) Sok., daß ihr wichtigstes Geschäft jetzt sei: „die Tugend auf das Beste und Schnellste Jedem, der es will, beizubringen." Auch behaupteten sie, sowohl Jeden, der nicht gläube, daß die Tugend lehrbar sei, zum tugendhaften Manne machen zu können, so wie unter allen Menschen hierin die Geschicktesten (275 zu sein. — Daß hier sofort die Lehre selbst nicht vorgetragen werden könne, verstehe sich, — habe Sok. zu ihnen gesagt, — und ein anderes Mal möchten sie eine Probe von dem Uebrigen ablegen, jetzt aber nur hier den Klinias, einen Jüngling, der Vielen theuer ist, überzeugen, daß man sich dem Philosophiren hingeben und der Tugend befleißigen müsse.

II. Als Vorspiel werden einige verfängliche Fragen vorgelegt, über das Lernen.

Euthyd. stellt zuerst dem Klinias die Frage: Wer die Lernenden seien, die Klugen (Gescheiten, Weisen, σοφοι,) oder die Dummen (Unwissenden, ἀμαθεις). Auf die Antwort: „die Klugen," wird nun weiter gefragt: wenn man etwas lernt, so weiß man doch nicht das, was man lernen will? Man ist aber nicht klug, wenn man etwas nicht weiß? Wenn
(276) also nicht klug, so dumm. — Da Klinias das einräumt, so faßt ihn dagegen Dionys. und fragt: Wenn der Lehrer etwas vorsagt, wer lernt es, die Klugen oder die Dummen? „Die Klugen." — Also lernen die Klugen und nicht die Dummen, wie zuletzt behauptet worden. — Dann wird diese „unentfliehbare" Frage anders gestellt: Lernen die Lernenden, was sie wissen, (ἐπιστανται) oder was sie nicht wissen?
(277) Auf die Antwort: „Was sie nicht wissen," folgen dann die weitern Fragen: Weißt Du die Buchstaben, und zwar alle? — Ja. — Wenn nun Jemand irgend etwas vorsagt, sagt er nicht Buchstaben vor? — Ja. — Von dem also, was du weißt, sagt er etwas vor, wenn Du doch alle Buchstaben weißt? — Ja. — Lernst du also etwas nicht, was Einer vorsagt; wer aber die Buchstaben nicht weiß, der lernt es? Da Krit. behauptet: er lerne es, so wird gefolgert, daß er etwas lernt, was er weiß, da er doch sämmtliche Buchstaben weiß. — Ehe sich Krat. besonnen, wirft dann Dionys. die Rede, wie einen Ballen, wieder zurück: Euthyd. hintergeht dich! Sage, heißt lernen nicht eine Erkenntniß dessen erlangen, was man lernt? — Ja. — Und wissen ist, eine Erkenntniß schon haben? — Ja. — Nichtwissen heißt also eine Erkenntniß nicht haben? — Ja. — Wer ist es nun, der etwas bekommt, der es schon hat, oder der es nicht hat? — Der es nicht hat. — Da nun die Nichtwissenden zu den Nichthabenden gehören, und zu denen, die etwas bekommen, die Lernenden; so gehören die Lernenden auch zu den Nichtwissenden. — Sok. legt sich dann in's Mittel, als sie auf's Neue wieder auf den schon betäubten Jüngling eindringen wollen. Er ermuthigt ihn und stellt ihm das nur als ein Spiel dar, wie es bei den Einweihungen üblich wäre. Dies sind nur die Anfänge der sophistischen heiligen Ceremonien, denn das erste muß sein, wie Prodikus sagt: „die Richtigkeit der Wörter zu erlernen." Hier nun wären die verschiedenen Bedeutungen der gebrauchten Wörter
(278) zu unterscheiden, wie hier, wo jene unter „lernen" bald ver-

ſtehn das erfahren, was man nicht weiß, und bald nur das, was man weiß, näher betrachten, (ἐπισκοπειν). Dies ſind aber nur Spiele mit der Wiſſenſchaft. Spiele nämlich deshalb, weil Einer, der auch noch ſo viel darin gelernt hat, darum von den Dingen um nichts mehr weiß, wie es ſich mit ihnen verhält, ſondern durch dies Spiel mit der Vieldeutigkeit der Wörter nur die Andern verwirrt. Dieſes Scherzes ſei aber nun genug, und ſie ſollen jetzt von ihrer wahren Kunſt etwas zeigen, wie das Gemüth zur Weisheit und Tugend angetrieben werde. Wie er dies aber meine,
(279) das will er auf folgende Weiſe deutlich machen.

III. Sokrates fordert, daß ſie lieber etwas von ihrer eigentlichen Kunſt zeigen, in der Art, wie er ihnen ein Beiſpiel giebt, indem er nachweiſt, wie „glücklich zu leben" auf Vernunft, Weisheit und dem richtigen Gebrauche der Dinge beruht. Vor allem iſt alſo nach Weisheit zu ſtreben, durch die man glücklich wird, und ob dieſe lehrbar ſei zu zeigen.

Jeder will ſich wohl befinden (εὐπραττειν); dies geſchieht aber durch den Beſitz von vielem Guten. Zu dem Guten gehört Geſundheit, Schönheit und anderes, was den Körper angeht; ferner Geburt, Macht, Anſehn; auch vernünftig zu ſein, gerecht, tapfer, gehört gewiß dazu, ſowie die Weisheit. Alle zählen beſonders noch dahin die Gunſt des Glückes (εὐτυχια), aber dieſes iſt ſchon in dem Vorigen enthalten, denn die Weisheit iſt dies, da im Flötenſpiele, in der Grammatik, am Steuerruder, im Felde, überall die Kundigen auch die Glücklichen ſind; Jeder würde wenigſtens ſich ſolchen,
(280) wie auch einem Arzte, eher anvertrauen, weil er mit ihm beſſeres Glück zu erlangen hoffte. Die Weisheit macht alſo, daß man in allen Dingen glücklich iſt, denn nie wird Einer aus Weisheit etwas verfehlen, ſondern immer richtig handeln. Demnach ſtände feſt, daß man im Beſitze von vielem Guten glückſelig wäre und ſich wohlbefände. Dies geſchieht aber dadurch, daß dies Gute uns nutzt, was wieder dann nur möglich iſt, wenn wir es gebrauchen. Das Gebrauchen jedoch reicht auch nicht aus, ſondern es muß richtig gebraucht werden. Dieſen richtigen Gebrauch bedingt aber wieder nur die
(281) Weisheit, wie z. B. der richtige Gebrauch des Holzes durch die Wiſſenſchaft des Zimmermanns beſtimmt wird. Ohne Vernunft und Weisheit iſt alſo kein Beſitz etwas nutz. Was man demnach Güter nennt, ſind dieſes an und für ſich nicht,

sondern werden es nur durch den vernünftigen Gebrauch; die Thorheit bereitet sich daraus dagegen das größte Verderben. Alles Andere ist somit weder gut noch übel; die Weisheit
(282) aber ist das Gute und die Thorheit (ἀμαθία) das Uebel, und Jeder muß also streben, so weise wie möglich zu werden. Mehr für diese, als für Geld und Gut, hat dann der Vater in Hinsicht seiner Kinder zu sorgen, wenn anders sie lehrbar ist, was man wohl ohne Untersuchung leicht zugiebt. — So, meint Sok., sei dies auf unkünstlerische (nicht sophistische) Weise dargethan. Die Fremden mögen es nun nach der Kunst wieder durchführen, oder wenn sie das nicht wollten, da fortfahren, wo er stehen geblieben, nämlich ob nun jede Erkenntniß zu erwerben sei, oder nur Eine, durch deren Besitz man glückselig und ein trefflicher Mann wird, und welches diese sei.

IV. Dionysodorus spielt dann mit dem „weise sein und es werden," worauf das Nichtsagenkönnen, was nicht ist, folgt, so wie daß Jeder das Wahre meint und Widerspruch nicht möglich ist.

(283) Dionys. beginnt, der Aufforderung gemäß, nun mit der Frage: Ob die Freunde wirklich wollten, daß Klinias weise werden solle? Da es bejaht worden, folgt: „Ist Klinias weise oder nicht? — Nein. — Er soll also weise werden und nicht unweise sein? Der er also nicht ist, soll er werden, der er aber jetzt ist, soll er nicht mehr sein. Wenn ihr somit wollt, daß er nicht mehr sei, der er ist, so wollt ihr, daß er vernichtet werde. Das sind aber schöne Freunde, die da wollen, daß ihr Liebling untergehe. — Ktesipp. wird über diese Reden erzürnt und wirft dem Sophisten vor, daß er ihnen etwas Verkehrtes anlüge. Da ergreift dieser das Wort „lügen" und fragt ihn, ob er meine, „daß es mög-
(284) lich sei zu lügen." Daß es nicht möglich, wird auf das Spiel mit der Bedeutung von sein begründet. Indem man nämlich etwas aussprächе, so spräche man etwas aus, was ist (als Gesprochenes, Worte) und wenn man sagt was ist, (jetzt als Sache) so sagt man die Wahrheit. Sagen was nicht ist (nämlich Worte), kann man aber nicht, denn das Nichtseiende ist überall nicht, und kann also auch nicht gesagt werden. — Im weitern Fortgange wird das Wort „sich verhalten" wieder aufgefangen und damit gespielt, worauf endlich Ktesipp. sich heftig erzürnt und Sok. ihn beschwichtigt. So-

fort hängt sich Dionys. wieder an das Wort „Widersprechen." Er beweist, daß gar nicht wiedersprochen werden kann, sondern Jeder dann nur von etwas Anderem spricht, wenn man
286) jenes Wortes sich bedient. — Sok. unterbricht hier diese Weise der Taschenspielerei mit Worten, und bemerkt, wie er diese Rede gar oft mit Verwunderung gehört, die von der „Schule des Protagoras und noch älteren," vielfach vernommen worden. Sie scheint ihm aber nicht bloß alles Andere, sondern auch sich selbst umzustoßen; sie beruhe auf dem Satze: „daß man nichts Unwahres (ψευδῆ) sagen könne." Denn wenn man spricht, sagt man Wahres, (als Worte, Wirkliches,) oder man spricht gar nicht. Nun soll man ferner auch nichts Unwahres denken können und es keine falsche Meinung geben. Dann gäbe es auch keinen Unverstand und keine unverständige Menschen. — Da Sok. diese Behauptung des Protagoras bezweifelt, so fordert Dionys. ihn auf, dies zu widerlegen; was aber eben wieder nicht möglich ist, da das Widerlegen nie statt haben kann, denn jeder spricht über die Sache, wie sie ist, (d. h. ihm erscheint), also spricht jeder über eine andere nur, wenn man sagt, daß sie sich widersprechen. — Dieser Weisheit will Sok. mit einer Frage be-
287) schwerlich fallen: wenn alles, was man meint und spricht, wahr ist, so kann man auch nicht irren, in dem, was man thut; denn der etwas thut, kann nicht irren, indem er dies thut. Wovon wollt Ihr nun die Lehrer sein? (Wenn Jeder schon ohne zu irren, also das Rechte, thut.) Oder sagtet Ihr nicht, Ihr verständet vor Allem am besten, wer es nur wolle, dem die Tugend beizubringen? — Der Gegner entledigt sich der Antwort dadurch, daß er den Sok. verspottet, das wieder vorzubringen, was jener früher gesagt, und nichts mit dem, was eben gesprochen wird, anzufangen wisse, und auf die weitere Frage: „was jene Redensart sagen wolle," erwidert Dionys. nur stolz und gebieterisch: Sok. solle antworten und nicht fragen. Dieser fügt sich und Dionys. fragt und folgert: Was Etwas sagen will, muß eine Seele haben. Hat aber eine Redensart eine Seele? Wie kann man also
288) fragen, was eine Redensart sagen will? — Sok. verspottet jene nun über diesen sinnlosen Satz und Ktesipp. wirft ihnen geradezu vor, daß sie Unsinn sagten. Um Streit zu verhindern, giebt nun Sok. dem Gespräche eine andere Wendung. Jene wollten nur nicht mit ihrer wahren Weisheit herausrücken, bisher hätten sie nur gescherzt, meint er, daher will

er von da an, wo er vorher stehen geblieben, das Folgende, so gut er könne, weiter durchnehmen, vielleicht lockte er sie dadurch heraus, daß sie aus Mitleid darüber dann das Rechte sagten.

V. Um zur Sache zurück zu führen, knüpft Sokrates an das Vorhergehende (Nr. III.) an, und fordert, daß gezeigt werde, was Erkenntniß ist und wie sie anzuwenden sei, um glücklich zu werden. Der Gegner beschäftigt sich aber mit dem Wissen und Nichtwissen und behauptet zuletzt, daß er Alles wisse.

Sok. hebt also an, da wo er stehen geblieben: „Man müsse philosophiren." Die Philosophie aber ist der Besitz einer Erkenntniß; welcher jedoch? So viel ist wenigstens gewiß,
(289) daß es eine solche sein müsse, die uns etwas nutzt, und die etwas hervorbringt, was sie zugleich zu gebrauchen weiß. Also die Kunst Instrumente zu machen kann nicht dahin gehören, denn die Kunst des Gebrauchs derselben ist von ihr verschieden. So auch das Redenmachen, da Viele sie nicht selbst zu halten vermögen, sondern das Andern übertragen, während jene freilich sich für sehr weise halten und ihre Kunst
(290) für göttlich und erhaben. Das ist auch kein Wunder, denn es ist ein Theil der Beschwörungskunst, die sonst eine Bezauberung der Scorpione und anderer Thiere, in Beziehung auf Krankheiten, ist, hier aber die der Richter und der Versammlungen. Auch die Kriegskunst kann es nicht sein, die eine Jagd auf Menschen ist, mit dem Erjagten aber nichts anzufangen weiß, wie die Fischer und Jäger, welche ihre Beute den Köchen übergeben. Auch die Meßkünstler, Rechner und Sternkundige sind nur Jagende, nämlich die Figuren und Zahlen sind schon da; sie suchen sie nur zu erjagen und wenn sie vernünftig sind, übergeben sie dieselben den Dialektikern, daß diese sie gebrauchen. Wenn also die Feldherrn eine Stadt erjagt haben, übergeben sie diese den Staatsmännern. — Endlich wollte es scheinen, als sei dann die königliche Kunst,
(291) welche glückselig macht, wohl eins mit der Staatskunst. Aber sie bewährte sich auch nicht als solche, denn wenn das Werk der Heilkunst die Gesundheit, der Landwirthschaft das Verschaffen der Nahrung aus der Erde, ist, so müßte ein besonderes auch von der Staatskunst anzugeben sein. Keiner weiß aber ein solches zu nennen; jedenfalls müßte sie etwas Gutes
(292) verschaffen. Was man als solche Werke der Staatskunst etwa nennen könnte, wie z. B. die Bürger reich, frei, ruhig zu

machen, das hat ſich als weder gut noch böſe erwieſen. Sie muß uns aber weiſe machen und Erkenntniß mittheilen, wenn ſie uns glückſelig machen will. Wenn aber die königliche Kunſt, welche nun auch nicht eins iſt mit der Staatskunſt, uns weiſe und gut machen ſoll, worin ſoll ſie dieſes thun? Doch nicht in Allem, wie etwa in der Lederbereitung oder dem Zimmern. Sie ſoll alſo keine andern Erkenntniſſe — die an ſich weder gut noch böſe ſind — mittheilen, als ſich ſelbſt. Wir müſſen dann aber doch ſagen, was ſie iſt, und wozu wir ſie gebrauchen. Etwa Andre gut zu machen? Aber damit dreht man ſich im Kreiſe umher, denn: „wozu ſollen dieſe denn gut ſein?" würde dann gefragt werden. — Da ſie es nun nicht aufzufinden vermocht, wären die beiden So-
(293) phiſten gebeten worden, ihnen zu ſagen, welches die Erkenntniß wäre, welche zu erlernen ſei, um das Leben ſchön zu vollbringen. Euthydem. bewilligte die Bitte und begann vornehm alſo:

Soll ich dir, Sok., dieſe Erkenntniß, über welche ihr ſchon lange in Verlegenheit ſeid, lehren, oder dir zeigen, daß du ſie ſchon haſt? — Sok. wünſcht das Letztere. — Wohlan! Weißt Du wohl etwas? — Ja, aber nur Geringes. — Genug! Glaubſt du, daß irgend etwas von dem Seienden, — das was es iſt, — auch nicht ſein könne? Wenn du nun ſagſt, daß du etwas weißt, ſo biſt du wiſſend; und biſt du wiſſend, ſo mußt du Alles wiſſen. — Auf die Bemerkung des Sok., daß er aber vieles Andere nicht wiſſe, ſagt Jener: Alſo, wenn du etwas nicht weißt, biſt du nichtwiſſend, und eben ſagteſt du, du ſeieſt wiſſend; ſo biſt du was du biſt, und biſt es auch wieder nicht. — Es wird nun weiter fort gefolgert, daß wer Eins weiß, Alles wiſſe, und wenn Alles dann, auch jedes beſondere, alſo auch das Zimmern, Schuhemachen u. ſ. w. verſtehe. Beſtimmte Beweiſe von dem Alles-
(294) Wiſſen geben ſie nicht, ſondern behaupten es nur fortwährend und auch ſogar immer, ſelbſt als Kinder gleich nach der Geburt, ſoll man Alles gewußt haben.

VI. Wenn Sokrates das Vorige nicht glaubt, ſo will Dionyſod. beweiſen, daß auch er alles weiß, und weiter läuft es dann in eine lange Reihe von immer abgeſchmackteren Sophiſtereien aus.

(295) Da dies dem Sok. aber unglaublich ſcheint, ſo ſoll ihm durch Euthyd. nun bewieſen werden, daß es ſich mit ihm

selbst eben so verhält; aber Sok. soll nur einfach antworten, mit Ja oder Nein. Er ist doch wissend von etwas, und durch das, was er weiß, wird er es, nicht durch etwas Anderes. Da Sok. erwidert: jener meine wohl die Seele, so wird er gescholten, daß er etwas fragt und hinzufügt, nicht blos bejaht oder verneint. Wie er die Frage selbst verstekt,
(296) so soll er nur antworten. Er giebt nun zu: daß er das, was er weiß, immer (hier für: in jedem besondern Falle) durch dasselbe weiß, (durch das Wissen davon), und alles insgesammt weiß man durch dasselbe, (wenn und wodurch man es nämlich wirklich weiß); wenn man aber alles insgesammt weiß, so weiß man Alles; und da man immer (hier für: zu aller Zeit) das weiß, was man weiß, also auch schon nach der Geburt, und ehe Himmel und Erde war. — Sok. setzt die Sophisten jetzt in Verlegenheit, indem er fragt: „woher er etwa wissen könnte, daß die Guten
(297) ungerecht wären." Da läßt sich Dionys. verleiten dazwischen zu rufen: „nirgends her." Weil sich daraus nun leicht folgern ließe, daß er also auch etwas nicht wissen könnte, so zieht Euthyd. jenen aus der Verlegenheit, indem er einen kühnen Seitensprung thut und zu noch Unsinnigerem fortfährt. Denn, nachdem Euthyd. den Bruder getadelt hat über seine Antwort, und Sok. ihn fragt, ob er nicht glaube, daß sein Bruder etwas Wahres sagt: so wirft ihm Dionys. entgegen: Bin ich denn der Bruder des Euthydem.? Aus einer längern Entgegnung des Sok. und nach Zwischenfragen des Dionys. kommt es darauf hin: daß Sok. einen Stiefbruder Patroklus, von Seiten der Mutter, habe; dessen Vater war Chäredemos, der des Sok. aber Sophroniskus. — Dionys.:
(298) Also war Chäredem. etwas anderes als Vater? — Sok.: Ja, als der meinige; (was jener aber nur in dem „Ja" annimmt, da dem Sok. alle Zusätze verboten waren.) — Dionys.: Kann er nun Vater sein, wenn er etwas anderes ist als Vater? oder Sok. wäre sonst auch dasselbe wie ein Stein. Wenn Sok. somit etwas anderes ist als Stein oder Geld, so muß auch Chäredemos nicht Vater sein. — Darauf fällt Euthyd. ein: und wenn dagegen Chäredemos Vater ist, so wäre Sophroniskus kein Vater und Sok. wäre vaterlos. — Weiter wird gelehrt: wer Vater ist, (d. h. der Begriff allgemein genommen, Vater überhaupt, wie wir von Gott sagen,) der ist auch Vater von Allen, von Menschen und Thieren. So auch ist Mutter, die Mutter von Allem. Also ist jeder

der Bruder von Hunden, Ferkeln u. ſ. w. Dann iſt auch jemandes Vater ein Hund, wie wenn Kteſipp. einen Hund und dieſer Junge hat, ſo iſt der Hund doch Vater der Jungen und er iſt auch ſein Hund, alſo, da der Hund Vater
(229) iſt, auch ſein Vater. Schlägt dann Kteſ. ſeinen Hund, ſo ſchlägt er ſeinen Vater. — Dann kommt es darauf: was gut iſt. Was gut iſt, muß man möglichſt viel haben, alſo wenn Arzeneien es ſind, einen ganzen Haufen nehmen; wenn Gold gut iſt, muß man es immer und überall haben, alſo
(300) auch im Kopf, Magen u. ſ. w. recht viel haben. — Ferner folgen immer abgeſchmacktere Wortſpiele, wie mit dem, was man ſehn kann, und mit dem Reden und Schweigen; worauf die Frage an den Sok. gethan wird: ob er ſchöne Dinge geſehn hat, und ob dieſe von dem Schönen (an ſich, der Idee)
(301) verſchieden wären. Sok. meint: verſchieden wären ſie zwar von dem Schönen ſelbſt, aber bei jedem davon iſt (παρεστι) etwas Schönes. — Alſo, wenn ein Ochſe beim Sok. wäre, ſo wäre er ein Ochſe, oder da Dionyſ. jetzt bei ihm iſt, wäre er Dionyſ. — Als über das Verſchiedene, und wie es Unterſchiede bewirke, ſich Bedenken erheben und Sok. darauf geführt wird zu erklären, daß jeder Werkmeiſter das trefflich auszuarbeiten verſtehe, was ihm zukommt (προσηκει), ſo auch jenen in der Geſprächskunſt, ſo wirft Dionyſ. die Frage auf: was denn jedem Künſtler zukomme? Wie dem Schmied das Schmieden, dem Koch das Schlachten, Zerhauen, Braten u. ſ. w. Wenn man nun Einem das thut, was ihm zukommt, ſo thut man Recht. Wenn man alſo den Koch ſchlachtet, kocht u. ſ. w., ſo thut man ihm, was ihm zukommt. — Den Schluß bildet die Frage: Glaubſt Du, daß das Dein iſt, worüber Du zu gebieten haſt, und womit
(302) Du anfangen kannſt, was Du willſt? Z. B. Ochſen und Schafe wären alſo Dein, welche Du verkaufen, verſchenken, ſchlachten könnteſt, mit welchen Du dies aber nicht thun dürfteſt, wären nicht Dein? — Ja. — Thiere nennſt Du doch was eine Seele hat? — Ja! Dann, nach einigen Windungen, räumt Sok. ein, er habe einen Apollon, Zeus und eine Athene, und dann wird er weiter gefragt: Alſo ſind doch auch dieſe deine Götter? — Ja. — Nun ſind alſo dieſe Götter Thiere, da du eingeſtanden haſt, daß alles was eine Seele hat, ein Thier iſt, und die Götter doch Seelen haben. Du haſt ferner eingeräumt, daß nur diejenigen Thiere Dein wären, welche Du beliebig verkaufen, verſchenken, ſchlachten

könnteſt; ſo ſage doch, ob Du dies mit Zeus und den andern Göttern thun darfſt, die Du doch Dein nennſt?

(303) Eine allgemeine Bewunderung wurde laut und Alles lobte die beiden Sophiſten, ſo daß beinahe auch die Säulen des Lyceums über die beiden Männer ſich freuten und ihren Beifall hören ließen, (faſt wiederhalten). Es folgt nun ein ironiſches Lob des Sok. über dieſe wunderbare Kunſt, und daß (304) es ſo ſchön an ihr ſei, ſie leicht zu erlernen; die Meiſter in ihr müßten ſie daher ja etwas verborgener halten, ſonſt würde ſie leicht gar gemein. Was aber ſelten, das iſt geehrt. Das Waſſer iſt das Wohlfeilſte, während es doch das Beſte iſt, wie Pindar ſagt (womit er die erſte „Olympiſche Ode" beginnt).

VII. Hier bricht Sokrates die Erzählung von dem Geſpräche ab, und wendet ſich nun zum Kriton ſelbſt. Dieſer hegt Bedenken über die Sophiſten und die Philoſophie überhaupt, worüber ihn aber Sokrates zu beruhigen ſucht.

Sok. empfiehlt nun dem Kriton noch, daß er ſuchen ſolle an die beiden Männer zu kommen, die Jeden belehren zu können behaupteten und ſelbſt Niemand zu lernen hindern, wenn er dem Erwerbe ſich hingegeben hätte. — Kriton theilt dann dem Sok. ein tadelndes Urtheil eines Meiſters in gerichtlichen Reden über jene mit. Er habe geſagt: dieſe trieben Poſſen und gäben ſich um Dinge, die nichts werth ſind, eine unwürdige Mühe. Die Philoſophie ſei gar nichts werth, und Kriton würde ſich geſchämt haben zu ſehn, wie ſein (305) Freund Sok. ſolchen Menſchen ſich hingegeben hätte, denen gar nichts daran liege, was ſie ſagen, und ſich nur an jedes Wort hängen. Dieſe ſeien gegenwärtig noch dazu von den Beſten; aber die Sache ſelbſt und die, welche ſich mit ihr abgeben, ſind ganz ſchlecht und lächerlich. — Sok. erkundigt ſich, ob dieſer Tadler ein Redner ſei, der ſelbſt vor Gericht ſtreitet, oder einer von denen, die nur die Reden ſchreiben. — Es war Einer von denen, die ſie nur ausarbeiten. — Darauf Sok.: Von dieſen habe Prodikus geſagt, ſie ſtänden auf der Grenze zwiſchen den Philoſophen und den Staatsmännern; ſie glaubten die Weiſeſten unter allen Menſchen zu ſein und würden auch von Vielen dafür gehalten. Daß ſie aber nicht bei Allen dieſen Ruhm erlangten, daran, meinen ſie, ſeien nur die Philoſophen Schuld. Wenn ſie es daher nur dahin bringen könnten, daß man dieſe für nichts werth hielte,

so würden sie allein unbestritten den Ruf der Weisheit davon tragen. Sie hielten sich aber mit großem Scheine des Rechten für weise, weil sie sich mäßig mit der Philosophie und mäßig mit den Staatsgeschäften einließen, und indem sie, so viel wie nöthig, an beiden Theil nähmen, ernteten sie die Weisheit außerhalb der Gefahren und der Kämpfe. Er weist
(306) ihnen nach den Philosophen und Staatsmännern ihre Stelle, also die dritte, an, während sie die erste aussprechen. Da sie aber nur einen Theil von jenen beiden haben, jene Ganzen jedoch für sich einzeln genommen besser sind, als ein solches Gemisch, so kommt ihnen nicht mehr zu. Man darf sie nicht höher halten als sie sind, aber man muß ihnen nicht zürnen. Denn man muß Jeden lieben, der auch nur irgend etwas sagt, was der Vernunft theilhaftig ist und dies tapfer durchkämpft.

Kriton zeigt sich endlich noch seiner Söhne wegen in Verlegenheit. Er macht sich Vorwürfe, so oft er mit dem Sok. zusammen komme, daß er für alles Andere so viel Sorge getragen, aber für ihre Erziehung (höhere Ausbildung) noch eigentlich nichts habe thun können. So oft er jedoch die betrachtet, welche sich dazu anbieten, die Menschen zu erziehen, schreckt er zurück und sie scheinen ihm alle nicht dazu geeignet, so daß er, die Wahrheit zu gestehen, sich überall nicht veranlaßt sehe, die Jünglinge zur Philosophie hinzuleiten. —
(307) Sok. bemerkt ihm hierauf, daß es für jedes Geschäft viele schlechte und untaugliche Lehrer und wenige gute Meister giebt, deshalb würde er doch sich und die Kinder nicht den Geschäften entziehen. So solle er auch bei der Philosophie sich gar nicht um die kümmern, welche sich mit ihr abgeben, noch fragen: ob diese gut oder schlecht sind, sondern die Sache selbst genau prüfen. Erschiene diese ihm dann schlecht, so soll er nicht blos die Söhne, sondern Jeden von ihr abmahnen; erscheine sie ihm aber so wie ihm, dem Sok., als gut, so solle er sie dreist verfolgen und üben; er selbst und seine Kinder.

Mit dieser Empfehlung der Philosophie und der Behauptung, die auch sonst bei ihm oft vorkommt, daß sie nicht von irgend einem Lehrer, wie eine abgeschlossene und unzweifelhafte Wissenschaft, etwa gleich der Mathematik, gelernt werden könne, sondern man sich der Mitstrebenden in ihr nur als Gehülfen zu bedienen habe, um nach seiner Fähigkeit und Individualität

die Wahrheit selbst aufzufinden: schließen wir die ausführliche Inhaltsangabe und Gliederung der Werke Platons, die seine eigenen Meinungen, Prinzipe und philosophischen Entwickelungen enthalten. Die Ansicht über die Erwerbung der Weisheit aber knüpft sich an unsere „allgemeine Einleitung" an, wo weiter darüber gesprochen worden ist.

Es bleibt nur noch übrig Einiges von den „Gesetzen," den „Briefen" und dem „Menexenos" zu sagen, dem aber noch der „Timäus" und „Kritias" vorausgehen müssen. Gespräche, die fremde — pythagorische — Ansichten enthalten, welche Platon dahingestellt sein läßt, weder sie prüfend, noch einfach annehmend oder verwerfend. Es sind Dichtungen, wie er sie „als erlaubt erklärt, da wo man nichts Bestimmtes wissen kann" (Staat S. 382), und wie er sie selbst oft darbietet. In diesen Gestaltungen der Einbildungskraft mag manchmal ein tieferer Sinn angedeutet sein, und manche Wahrheit hindurch schimmern, aber, zumal für den jetzigen Stand der Wissenschaften, ist kein Gewinn daraus zu ziehn. Man kann diese beiden Werke wie angenommene oder wie Stiefkinder Platons ansehn, die sich aber aller seiner väterlichen Liebe und Pflege erfreuen; sehr irrig aber würde man sie, so wie die zweite Hälfte des Parmenides, wo überall Andere als Sokrates Führer des Gespräches sind, für seine eigenen und legitimen Sprößlinge, von seinem Geiste erzeugt, ausgeben.

12. Timäos und Kritias.

Einleitung.

Unter den frühern philoſophiſchen Schulen iſt es die des Pythagoras, welche er am meiſten beachtete und in Vielem ihr beiſtimmte. Der mathematiſche Theil wurde vollſtändig von ihm benutzt; der ethiſche hatte auf ihn mannigfachen Einfluß, und die Ethik war das Ziel und der Kern ſeiner eigenen Lehre: „Das Erſte iſt das Gute, und Alles iſt wegen deſſen da, darnach nur iſt zu ſtreben." Aber auch die logiſche, ſpeculative Seite, die ſich auf den „in Denken aufzufindenden Grund" hinrichtet, und die Grundlage des Ethiſchen bildet, verdankt Manches dem Pythagoras, wenn auch weniger, als dort. Die Naturphiloſophie oder die Phyſik, dagegen hatte für Platon geringere Bedeutung und das Wirkliche, Reale überhaupt, „das Sichtbare" im Leben und der Geſchichte, wurde von ihm geringer geachtet und benutzt, als billig, indem er ſich vorzugsweiſe dem „Unſichtbaren" den Ideen zuwandte. Jedoch wurde es nicht in dem Maße, wie von den Eleaten herabgeſetzt und das „Ewigſeiende, Unveränderliche," das Ideale in anderer Weiſe gefaßt, als von dieſen. Der Grund, das Weſen der Natur blieb ihm verborgen und wenn er davon ſprach, ſo geſchah es meiſt in Allegorien, Bildern, Mythen; die Dinge waren ihm an ſich unſelbſtſtändige, lebloſe Weſen Ab- oder Nachbilder der Ideen. Was die Pythagoreer über die Natur geforſcht und gedichtet hatten, erſchien ihm tiefer und ſinnreicher als was die eigentlichen Naturphiloſophen, die Jonier, und ihre Nachfolger. Von der Naturphiloſophie der pythagoriſchen Schule enthält nun der Timäus eine ausführliche Darſtellung, die eben, wie andere Geſpräche, durch die

ganze Art der durchgängig dogmatiſchen Form und durch die Perſon des Vortragenden, des Pythagoreers Timäos, als nicht rein platoniſch, aber zugleich doch auch als großentheils von ihm gebilligt und anerkannt, ſich ankündigt, was auch das große Lob, welches Sokrates dem Timäos ertheilt, beſtimmt ausſpricht. Durch den Inhalt iſt das Werk „über den Staat" mit dem Timäus einerſeits eng verbunden, indem er auf jenes hinweiſt und einige Gedanken daraus recapitulirt, (während jedoch dieſe, in ihrer Ausführung, in den Büchern „vom Staate" damals noch nicht erſchienen waren;) und andererſeits ſteht es durch die ſprechenden Perſonen und durch den Inhalt in unmittelbarer Verbindung mit dem Geſpräche „Kritias." — Man hat dieſe drei daher als eine Triologie angeſehn; aber ſie ſind doch auch wieder durch den verſchiedenen Standpunkt ihrer Hauptredner innerlichſt geſchieden. Wir beginnen a) mit dem Timäus.

Analyſe.

Sokrates. Kritias. Timäus. Hermokrates.

Sokrates wiederholt kurz die Hauptgedanken des Geſpräches, mit welchem er die Freunde den Tag zuvor unterhalten hatte. Es ſind dieſes ähnliche, wie wir ſie in dem Werke „vom Staate" wiederfinden, aber es ſind nicht dieſelben Perſonen, mit denen er dort geſprochen hat, und ſomit könnte dies, ſchon deshalb nicht als Fortſetzung „des Staats" gelten. Er wünſcht dann einen ſolchen Staat, wie er ihn für den trefflichſten hält, auch von Jemand in der Thätigkeit und Bewegung, im Kampfe (d. i. in der geſchichtlichen Erſcheinung) dargeſtellt zu ſehn. Sich hält er jedoch dazu nicht für fähig; die Dichter und Sophiſten auch nicht, wohl aber die anwe-

senden Freunde; zunächst aber den Timäus, aus Lokri. Erst aber zeigt sich Kritias — Platon's Verwandter von mütterlicher Seite, — geneigt eine Erzählung vorzutragen, wie sie sein Urgroßvater, Dropides, vom nahe befreundeten Solon vernommen. (17 — 21.)

„Solon habe bei seinem Aufenthalte in Sais, in Aegypten, den Priestern von den ältesten Sagen der Griechen erzählt, um sie auch dazu zu veranlassen, ihm von ihrer Kunde der Vorzeit etwas mitzutheilen. Einer der ältesten Priester habe dann ausgerufen: „Ihr Hellenen seid doch immer Kinder, (παιδες), in Hellas ist kein Greis." Dies komme aber daher, daß ihre Seelen immer neu bleiben, indem in ihnen keine alte Meinung vermittelst alter Ueberlieferungen, noch Wissenschaften, welche durch die Zeit grau geworden, vorgefunden werden. Der Grund davon aber sei, daß die Menschen dort, wie überall, vielmal durch Feuer oder durch Wasser vertilgt worden. Aegypten jedoch sei diesen Umwälzungen entgangen, und was von den ältesten Zeiten her in Aegypten, oder in andern Ländern, Großes sich begeben habe, das finde sich in ihren Heiligthümern aufgezeichnet und bewahrt. Dort finde sich nun auch, daß Athen vor einer ältern, als der deukalischen Fluth, vor 9000 Jahren, die vorzüglichste von allen Städten und im Kriege und Frieden weitumher berühmt gewesen. Es habe aber vieles in Gesetzen und Einrichtungen mit Aegypten überein gehabt. Unter den herrlichen Thaten dieses Urathens wird dann die hervorgehoben, daß es einer welterobernden Macht widerstanden, und auch Andere gerettet habe. Diese Macht ging aber von der großen Insel Atlantis aus, welche vor den Säulen des Herkules lag. Später jedoch wurden beide, Athen und die Insel Atlantis, von dem Meere verschlungen. — Die Berichte des Solon über die Einrichtungen des damaligen Athen findet Kritias sehr übereinstimmend mit des Sokrates Ideen über den Staat.

Die Freunde haben sodann weiter verabredet dem Sokrates in der Weise eine Unterhaltung zu gewähren, daß erst Timäus von der Entstehung der Welt beginnen und mit der Natur des Menschen enden wolle, worauf dann Kritias die Menschen, nachdem sie Timäus hat entstehen lassen und Sokrates sie erzogen, den solonischen Erzählungen gemäß in ihrer Erscheinung in der Wirklichkeit — geschichtlich — vorführen wird. (21—27.)

Timäos beginnt sodann. Zuerst ist zu unterscheiden da

Ewig-Seiende, was kein Werden hat, und das Ewig-Werdende, was niemals ein Seiendes ist. Jenes, das immer sich gleich bleibt, erkennt die Vernunft durch das Denken (μετα λογου), dieses, das da wird und vergeht, das niemals wesenhaft ist, erfaßt die Meinung mit Hülfe der Sinneswahrnehmungen, was ein Dünken ohne Denken ist. Ferner wird jedes Gewordene nothwendig durch eine Ursache, denn ohne Ursache könnte es nicht die Entstehung haben. Wenn nun ein Künstler, (δημιουργος, Werkmeister) auf das immer sich Gleichbleibende hinblickend und dessen sich wie eines Vorbildes bedienend, dessen Idee und Vermögen zur Erscheinung bringt, (ἀπεργαζηται, ausarbeitet, d. i. verwirklicht, oder die unsichtbaren Ideen und Vermögen, zur sichtbaren Gestaltung durch die That (ἐνεργεια) zur Vollendung (Entelechie) führt), so wird er nothwendig alles schön zu Stande bringen; nicht aber dann, wenn er das Werdende (Vergängliche) sich zum Vorbilde wählt.

Der Künstler (ποιητης) und Vater des Weltalls, der schwer zu erkennen, unmöglich aber Andern vollständig erkennbar zu machen ist, (nämlich als Idee) hat aber dabei das Ewige zum Vorbilde gehabt, da es das Schönste alles Gewordenen, und der Schöpfer die beste aller Ursachen ist. Daher ist es auch nur durch die denkende Vernunft zu begreifen und durch eine solche gebildet. — Das Nachbild aber hat dasselbe Verhältniß zu seinem Vorbilde, wie die Rede zu dem, was sie ausdrückt, (wie eine Proportion: Vorbild : Nachbild = Gedachtes : Rede; und eben so auch: Sein : Werden = Erkennen : Glauben.)

Der Weltbildner ist gut, und hat die Welt (κοσμος, das Geordnete) aus dem chaotischen Zustande, auch nach sich, so daß sie gut sei, geordnet. Die Seele ward dem Körper, so wie die Vernunft der Seele, eingebildet und die Welt als Ganzes erscheint so auch als ein beseeltes, vernünftiges Thier. Aber keinem wirklichen Thiere ist sie gleich, sondern als das vollkommenste befaßt sie alle Arten derselben in sich. — Ein Himmel ist; aus Feuer und Erde wird der Leib des Ganzen. Als ein Drittes, Verknüpfendes — da Zwei ohne ein vermittelndes Drittes nie zu Eins werden könne — zwischen beide aber stellte sich Luft und Wasser, und jedes dieser vier verhält sich zu dem Nächsten in gleichem Verhältnisse.*)

*) Wie eine mathematische Reihe scheint es hier angesehn zu sein, näm-

Der Leib der Welt ist eben auch aus diesen Bestandtheilen gebildet und die Liebe hält Alles so fest zusammen, daß nur der Schöpfer allein es trennen kann. — Als Sphäre wurde das Weltall gebildet, als das Gleiche, was von seinem Mittelpunkt aus gleiche Entfernung hat: sie bildet einen in sich geschlossenen Organismus, voll Thätigkeit und sich selbst genügend, keines Andern außer ihr bedürfend. Die ihr innerliche (immanente) Bewegung war ihr von Gott eingepflanzt, und diese bietet 7 Arten dar, wovon die erste der Vernunft zunächst angehört und alles in sich und in dem Weltleibe im Kreislaufe (wie das Blut im Körper, was auch als das Seelenhafte galt), stets umhertreibt. — In der Mitte der Welt war die Seele, die sich von da aus überall hin verbreitete und bewegte; die Welt wurde so selbst ein glückseliger Gott. — Die Seele war das Erstgeschaffene und die Herrscherin des Ganzen. Sie ist aus dem untheilbaren, immer gleichen Wesen — dem rein Geistigen — und dem Theilbaren und Veränderlichen — der Materie, — welches an den Körpern das Wesentliche ist, zu einem dritten Stoff (εἶδος, Idee, Wesenheit) gemischt, welches dann von der Natur beider einen Theil an sich hat. (Sodann folgt die Mischung der Theile mit allerlei wunderlichen Zahlenbestimmungen und Gestaltungen der Seele.) — Hierauf geschah dann die Hervorbildung der sichtbaren Welt aus der Seele; sie selbst bleibt unsichtbar in jener, und von ihr eingeschlossen. Ihre Thätigkeit wird dann weiter durch nichts erklärende Bewegungen bezeichnet (S. 37.) Dem Ewigen nachgebildet und das Irdische ordnend, am Himmel und auf Erden, ließ Gott dann die Zeit hervorgehn. — Damit alles bemessen und erkannt werden könne, wurde dann das Licht geboren, was wir Sonne nennen. — Die Geschöpfe selbst endlich waren von vier Arten: 1) das himmlische Geschlecht der Götter; 2) das geflügelte, in der Luft;

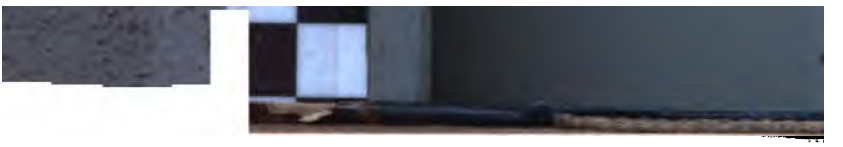
---

lich Feuer : Luft : Wasser : Erde, so daß ein Grundelement als Grundzahl erscheint, und auf gleiche Weise zum zweiten, und dies zum dritten und vierten sich fort entwickelt, etwa durch Verdichtung, Verdunkelung, Erkältung, oder was man als dieses bewirkend ansehn mag. Das Feuer und die Erde bezeichnen die Grenzen, jenes nach dem Geistigen hin, wofür Licht und Feuer auch oft bildlich oder symbolisch stehn, und die Erde ist das vollkommen Materielle, wie dies allgemein als Irdisches auch bei uns bezeichnet wird.

3) das im Waſſer; 4) das auf dem Lande. — Das göttliche Geſchlecht war größtentheils aus Feuer gebildet; ſphäriſch, glänzend, ſchön, durch den Weltraum verbreitet — als die Geſtirne. Der Erde, als der Erſtgeborenen, werden dann ihre beſondern Geſchäfte zugetheilt. Die Entſtehung der übrigen Dämonen, der gottähnlichen Weſen, vermögen wir nicht anzugeben; es iſt der Sage der Voreltern über ſie zu folgen. Dieſe waren Kinder der Götter und mußten als ſolche die Wahrheit wiſſen. (Die Geburt von Gäa, Uranus u. ſ. w. folgt nun.) Den Göttern habe der Weltſchöpfer dann geſagt: „Er ſei ihr Hervorbringer; was erzeugt worden, könne auch aufgelöſt werden; ſie konnten es demnach auch, aber er habe ihnen die Unſterblichkeit beſtimmt. Drei Geſchlechter der Sterblichen ſeien nun noch zu erzeugen; würde er dieſe aber aus ſich erzeugen, ſo würden ſie ebenfalls Götter; alſo ſollten die Götter das niedere ſterbliche Geſchlecht hervorbringen, unter welchem eine Art — die Menſchen — den Unſterblichen ähnlich, die Führer des ganzen Geſchlechts ſein und mit Recht göttlich genannt werden ſollte. — Darauf miſchte Gott in demſelben Gefäß, worin die Seelen des Weltalls gemiſcht worden, und aus denſelben Stoffen, aber nur einige Grad niedriger — aus gröbern Beſtandtheilen — den Samen zu den belebten Geſtalten. — Dann iſt von der Natur des Gemüths, der Leidenſchaften, Affecte u. ſ. w. die Rede; ferner von der Seelenwanderung, und von den ſechs andern Bewegungen, welche ſind: vorwärts, rückwärts; rechts, links; niederwärts, aufwärts. — Die Geſtaltung des Körpers wird dann noch in ſeinen beſondern Theilen durchgegangen. Bei Gelegenheit des Auges, wird bemerkt, daß alles von dem Materiellen Geſagte nur als die Mitурſachen der Dinge gelten dürfe, deren ſich Gott bedient, um der Idee des Guten und Vollendeten die vollkommenſte Darſtellung zu geben. Die Meiſten halten aber jene für die eigentlichen Urſachen ſelbſt. Dieſe ſind unſichtbar, wer Vernunft und Erkenntniß (*νου και ἐπιστημης*) liebt, muß jene erſten Urſachen aufſuchen, welche alle Bewegung erſt begründen. Das Auge aber, welches alles Erſcheinende gewahr wird, führt durch die Wahrnehmung deſſelben auf den Weg zur Philoſophie. — Das Gehör und die Stimme — Sprache — geben weitere Vermittelungen, wo die Harmonie und Muſik beſonders mit den Bewegungen der Seele zuſammentreffen. (27 — 47.)

Das Vorhergehende hat sich meist auf das bezogen, was der Vernunft zufällt (τα δια νου). Aber auch was der Nothwendigkeit angehört, ist dem Begriff (τῳ λογῳ) zu unterwerfen. Die Welt ist aus einem Verein der Vernunft und der Nothwendigkeit entstanden, indem jene diese dazu bestimmt, daß meist Alles auf das Beste bewirkt werde. Wird nun das Bild der veränderlichen Ursachen verfolgt, so ist in ihnen dann auch auf ein tieferes Prinzip derselben hinzusehn und von den Elementen wäre dann ihre allgemeine wesenhafte Beschaffenheit vor der Schöpfung und den bestimmten Gestaltungen ihrer und der Dinge zu erforschen. Es ist aber schwer, darüber sich deutlich zu machen. Bei dem Versuche, diesem näher zu kommen, wird die frühere Grundursache (ἀρχη), genauer, statt in zwei Arten, jetzt in drei getheilt. Es waren jene: 1) das Vorbild, was nur denkbar ist und sich immer gleich bleibt (die Idee, das Unveränderliche), und 2) das dem Vorbilde Nachgestaltete, was ein Gewordenes und sichtbar. Das Dritte, Dazwischenliegende, was so schwer zu bestimmen, muß die Kraft haben, alles Erzeugen gleichsam in sich zu schließen. Es werden dann die Elemente in einander übergehn, durch Verdichtung, Verdünnung und andere Veränderungen, wie Wasser sich zu Erde verdichten und in Luft auflösen kann; aber es können diese Elemente in der bestimmten Erscheinungsweise nicht das sein, was sich in sie verwandelt hat, vielmehr ist das eigentliche Feuer, Wasser u. s. w. etwas, was dem, so in den verschiedenen Formen zur Erscheinung kommt oder sich realisirt, nur ähnlich ist, es hat eine allgemeine, nicht sichtbar werdende Grundform (und dieses ist das oben gesuchte Dritte). Dies muß ein Bildsames sein, aus welchem sich alles gestalten läßt. Es giebt dann drei Geschlechter (γενη): 1) das Werdende; 2) worin es wird und 3) wodurch es ähnlich wird (dem Urbilde). Das Letzte kann als der Vater, das Zweite als die Mutter und das Erste als das Erzeugte bezeichnet werden. Diese Mutter ist nun nicht Wasser, noch Feuer u. s. w. so wie sie jetzt sind, sondern das in ihnen enthaltene Unsichtbare, das eine jegliche Gestalt anzunehmen fähig ist und auf unerforschbare Weise Antheil hat an dem Geistigen (του νοητου). (47—51.)

Die Vernunft und die wahre Meinung sind zwei Geschlechter, jene gewinnt ihre Vorstellungen durch das Denken, diese durch die Sinneswahrnehmung. Das Dritte dazu ist der ewige Raum, der nie vergeht und alles Wer-



bende in ſich hat. Er iſt aber ein unkörperlicher und es iſt ein Traum, wenn man glaubt, daß Jedes nur hier ſeine Stelle haben muß und nichts auf Erden oder im Himmel iſt, was nicht ſeinen Raum einnimmt. — Die drei: das Weſen, (ὄν, Sein) der Raum und das Werden ſind auf drei Arten vor der Schöpfung des Himmels entſtanden, was an den Elementen durchgeführt wird. (51—53).

Die Ordnung und die Entſtehung jedes Einzelnen ſoll nun durchgegangen werden. Die Elemente ſind Körper; von allen Körpern iſt dann das Dreieck das Urbild, wo von den verſchiedenen Arten der Dreiecke Weiteres angegeben wird. Von den aus dem Dreieck entſtehenden Körperformen gehört der Würfel der Erde an; die Pyramide (als Tetraeder) iſt das Element und der Same des Feuers; der Octaeder und Icoſaeder entſprechen der Luft und dem Waſſer. Einer fünften Körperform, des Dodekaeders, bediente ſich dann der Gott für das All, oder das Ganze und dieſer ſtellt ſich in den 12 Zeichen des Thierkreiſes dar. — Es folgen nun noch eine Menge von Beſtimmungen über phyſikaliſche und kosmiſche Verhältniſſe: Bewegung und Ruhe; Feuchtes, Kaltes, Metalliſches, Steiniges u. ſ. w. über chemiſche Verhältniſſe; über Schwere, Glattes und Rauhes; ferner die Wirkungen auf die Seele durch die Sinne, wie z. B. durch die Farben; — alles meiſt ohne wiſſenſchaftlichen Gehalt, phantaſiereiche Reden, der Jugendzeit der Phyſik angehörend. (53—68).

Es wird dann wieder der zwei Urſachen, der nothwendigen und der göttlichen gedacht, zu dem Anfange zurückgekehrt, und, nach kurzer Wiederholung der Hauptgedanken über die Schöpfung auf den menſchlichen Körper übergegangen, der allen ſeinen Theilen nach durchgenommen wird und das Weſen, die Bedeutung und Wirkung eines jeden entwickelt. Es kommen dann die Einwirkungen auf die Seele an die Reihe; die Krankheiten des Leibes, wie des Geiſtes werden berührt — eine anatomiſch, phyſiologiſch, mediciniſche Entwickelung, die ihr eigentliches Intereſſe nicht ſowohl in ihrem Gehalte, als vielmehr in dem Vergleiche mit dem gegenwärtigen Standpunkte der Wiſſenſchaft hat. Die Krankheiten des Körpers werden auf dreifache Weiſe betrachtet und in mehre Arten unterſchieden. Die Krankheiten der Seele aber ſind zweiartig und von der Beſchaffenheit des Körpers bedingt: Wahnſinn und Unwiſſenheit. Jener entſteht aus dem

Uebermaß der Luſt und des Schmerzes, aus den Begierden und deren Folgen und ſo macht der Körper die Seele krank und vernunftlos. Mit Willen — urſprünglich und an ſich — iſt Niemand ſchlecht, ſondern wird es nur durch eine fehlerhafte Beſchaffenheit des Leibes oder mangelhafte Erziehung. Dazu wirken noch beſonders ſchlechte Verfaſſungen und Reden, öffentliche wie im Privatleben, mit. Dieſem iſt durch eine vernünftige Erziehung und durch wiſſenſchaftlichen Unterricht entgegenzuwirken. — Alles Gute iſt ſchön, das Schöne aber nicht ohne Maß. Ueberall kommt es dann auf das Verhältnißmäßige in den lebenden Weſen an. Ein Gleichgewicht, ein Ebenmaß, muß im Leiblichen, wie im Geiſtigen ſein, ſo wie auch wieder zwiſchen beiden ſtattfinden. Die Seele darf nicht in ihrem Uebergewicht den Leib zerſtören; der Leib nicht die Seele, das Edelſte, unterdrücken und ſchwächen; beide müſſen ſich gleichmäßig in Thätigkeit finden; den Uebungen des Geiſtes und denen des Leibes muß, durch Muſik und Gymnaſtik, ihr Recht widerfahren. Eine Pflege muß aber Allem und überall dieſelbe werden: Jedem iſt die ihm eigenthümliche Nahrung und Bewegung zu gewähren.

Die vorzüglichſte Art (εἶδος) der Seelen iſt uns als ein Dämoniſches von Gott in das Haupt gelegt, das ſich daher auch zu dem Verwandten, dem Himmel erhebt; (oder die cogitative Seele, neben der noch die ſenſitive und vegetative gedacht wird). Wer ſich auf das Irdiſche hinrichtet, in Begierden und Streitluſt verſinkt, der wird immer ſterblicher, wer aber der Lernbegierde und der Wahrheitserkenntniß nachſtrebt, der wird, ſoweit es die menſchliche Natur zuläßt, des Unſterblichen theilhaft und glückſelig. Den Männern waren nun jene vollkommenen Seelen eingeſenkt. Die andern beſeelten Weſen — die er kurz „Thiere" nennt — deren ſchon erwähnt iſt, entſtanden ſo: aus den Männern, die feige waren und ungerecht lebten, wurden die Weiber geſchaffen und der Zeugungstrieb angeordnet. (Andere Anſichten von den Frauen, als Platons eigene, finden ſich im „Staate" S. 453 fl.) Die Vögel gingen durch Umgeſtaltung aus den Männern hervor, die nicht ſchlecht, aber leichtſinnig (κουφος) waren und zwar ſich mit dem Ueberirdiſchen beſchäftigten, aber des Sinnlichen ſich bedienten, um jenes zu erkennen. Die Landthiere entſtanden aus denen, die keine Liebe zur Weisheit hatten und deren Köpfe zur Erde hinabgeſenkt ſind; die Waſſerthiere aber aus den allerunver-

nünftigſten und unwiſſendſten, denen nicht einmal die Luft zu athmen geſtattet wird. (68—91).

Mit dieſer allegoriſchen und ironiſchen Umwandlung der Menſchen in Thiere, ſchließt das Geſpräch. Die Aufgabe ſei nun gelöſt, indem gezeigt worden, wie die geordnete Welt ſterblich und unſterblich Lebendes in ſich aufnehme und damit erfüllt ſei. So umfaßt ſie ein ſinnlich Lebendiges (ξωον) des Sichtbaren, iſt ein Abbild des Schöpfers, ein wahrnehmbarer Gott (die erſcheinende Idee Gottes), als dieſer eingeborene (μονογενης) Himmel, und iſt eine große, die beſte, die ſchönſte und vollkommenſte Welt geworden.

b) Das Geſpräch, unter dem Namen des Kritias, iſt unvollendet geblieben. Die Erzählung deſſelben ſchließt ſich, der Verabredung im Timäos zufolge, an dieſen an und erſcheint nur als ein Anhang oder als Fortſetzung zum Timäos, daher ſeiner auch hier nur kurz erwähnt werden mag. — Kritias wird hier natürlich als zu einer Zeit ſprechend gedacht, wo er noch ein Schüler und Freund des Sokrates war. Später, einer der 30 Tyrannen und zu den Sophiſten übergegangen, wurde er des alten Lehrers heftiger Gegner. Schon hier wird ihm eine Rolle mythiſch und dichteriſch-ſophiſtiſcher Natur übertragen, die ihn nicht als ganz in der Sphäre des Sokrates ſich bewegend darſtellt. Die Erzählung knüpft ſich an den Kampf der Athener mit den Bewohnern der untergegangenen Inſel Atlantis. Dann bezieht ſie ſich weſentlich auf eine Schilderung der Trefflichkeit der uralten Athener und ihrer Einrichtungen (deren ſchon im Eingange zum Timäus gedacht war). Bei der Vertheilung der Länder und Völker fiel Athen dem Hephäſtion und der Athene zu, die es zur Weisheit überall und beſonders in der Staatseinrichtung anleiteten. Die Einrichtungen ſind denen in Platons Staat entſprechend. — Dem Poſeidon war Atlantis zugetheilt worden. Die Kriegsthaten und Einrichtungen dieſes Volkes werden dann erzählt. Anfangs war dort alles trefflich und Glückſeligkeit herrſchte auf der Inſel; das Volk verſank dann aber in Laſter und Schlechtigkeit. Zeus berief deshalb die Götter, um an ſie eine Rede zu halten. Hier bricht das Geſpräch ab, das ohne beſondere Bedeutung iſt und das Mangelnde nicht ſehr beklagen läßt.

Anhang.

1. Menexenos.

Dies Werk unterscheidet sich schon durch die Form von den andern des Platon, indem es nur eine Rede ist, wo die wenigen Worte in Gesprächsweise, zu Anfang und zum Schluß, diesen Charakter des Gegenstandes selbst nicht ändern. Sokr. erzählt dem Menexenos, daß er die Rede von der Aspasia gehört habe; dadurch wohl schon einen Spott auf die Stand- und Lobrednerei werfend. Es kommt auch sonst Spott und Ironie gegen solche Reden, wie gegen die Athener, vielfach vor. Mag das Werk auch immer vom Platon herrühren, darin sich eine gewisse Zierlichkeit des Ausdrucks zeigen, so ist doch keine Ausbeute für die Philosophie daraus zu machen, wo es uns sonst hier nur von Interesse sein könnte, es näher zu analysiren.

2. Die Briefe.

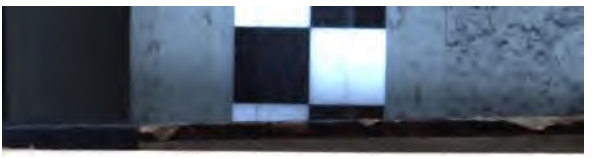
Die 13 Briefe dürften nur mit Unrecht für unplatonisch angesehn werden, wenn auch einzelnes darin unecht und eingeschoben wäre. Sie fügen aber nichts Neues zu der Lehre hinzu und bedürfen auch nicht einer besondern Analyse. Mancher Stoff ist aus ihnen für sein Leben zu entlehnen und einzelne Gedanken mögen auch, zur Ergänzung sonst vorkommender, in die Zusammenstellung seiner ganzen Philosophie aufgenommen werden.

3. Die Geſetze.

In Hinſicht dieſer iſt viel geſtritten worden, ob ſie ein Werk des Platon ſeien. Wenn der Umſtand auch den Streit entſcheiden möchte, daß Ariſtoteles und Andere, ein Werk des Platon unter dieſem Namen erwähnen und dies dem Philoſophen alſo wirklich angehörte, ſo vermögen wir doch, worauf es uns hier nur ankommt, nicht neue oder tiefer begründete und beſſer ausgeſprochene philoſophiſche Wahrheiten zu entdecken, als ſchon in den übrigen Werken. Als ſeine ſpäteſte und ſchwächſte Arbeit erkennt man dann auch ziemlich allgemein die Geſetze an. Sie ſollen das unter den concreten griechiſchen Verhältniſſe in einer beſtimmten Form erſcheinen laſſen, was ideal in den Büchern vom Staate aufgeſtellt worden. Wenn davon einzelne Abweichungen auch wirklich nachzuweiſen wären, ſo könnte das, ſchon aus dem veränderten Standpunkte, hinlänglich ſeine Erklärung finden, ohne noch Anderes zu Hülfe zu nehmen.

In allen Fällen aber ſind „die Geſetze" immer ein ſehr bedeutendes Werk, wenn auch die Weitläuftigkeit und viele einzelne Beſtimmungen nicht beſondern Anklang finden können, und Niemand wird ſie ohne vielfache Belehrung leſen. Hier aber haben wir nicht eine Analyſe und logiſche Gliederung von ihnen geben wollen, ſchon aus dem angeführten Grunde, daß wir für den philoſophiſchen Stoff keine neue Ausbeute erblicken, und dann auch, weil man bei ihrem Leſen weniger einer ſolchen Gliederung als Beihülfe zum Verſtändniß bedürfte. Die einfachen Auszüge in den Inhaltsanzeigen, die vorliegen, reichen zur Orientirung und zum Ueberblicke ſchon aus.

Das Geſpräch führen drei Männer um zu ermitteln, wie am beſten ein neuer Staat durch eine Colonie gegründet werde. Jene ſind: ein Athener (Platon ſelbſt), Clinias, aus Creta, und Megyllos, aus Lacedämon. Der überwiegende



Charakter der neuen Verfassung neigt zum Dorisch-Lacedämonischen hin und der Athener, als die redende Hauptperson, fügt meist im Geiste des platonischen Staates Verbesserungen und Ergänzungen hinzu. Besonders ausführlich wird auch die Erziehung behandelt.

Eine der wichtigsten Stellen ist, unter denen über die Frauen (S. 806), die, wo von ihrer Bedeutung gesprochen wird, indem er sich über die Auffassung des Alterthumes von ihnen, auf eine merkwürdige Weise erhebt. Nachdem gesagt worden ist, daß sie weder, wie bei den Sauromaten, das Feld bauen oder die Herden hüten, kurz Sclavendienste thun sollen, noch wie bei den Athenern und sonst überall in das Haus eingeschlossen, ihnen nur die Verwaltung der zusammengetragenen Schätze für die Haushaltung, wie das Spinnen und Weben zu übertragen wäre, so müßten sie eine andere mittlere Stellung, zwischen dem Hause und äußern Leben haben, wie in Lacedämon an beiden Theil nehmend. Sie seien zu den gymnastischen und musikalischen Uebungen und dem sonstigen Unterrichte zuzulassen, ihnen sei in der ganzen Haushaltung, wie in der Kindererziehung, gleichsam der halbe Antheil zu gewähren; auch selbst zur Vertheidigung des Staates wären sie in der Noth zu verwenden. Dann heißt es: „Ein vollendeter und nicht ein halber, muß der Gesetzgeber sein, wenn er aber das weibliche Geschlecht in der Weichlichkeit lassend und ohne gesetzliche Ordnung verwendend, nur allein für das männliche Sorge trägt, so wird er dem Staate so ziemlich nur die Hälfte, statt des Doppelten, eines glückseligen Lebens gewähren.

Als die beste Verfassung, die der Colonie zu geben sei und die zugleich die Dauer in sich trägt, wird (S. 709) die tyrannische erklärt, d. i. die eines unbeschränkten Gebieters. Es werden aber dabei die freilich etwas schwierigen Bedingungen gemacht: „der Tyrann sei jung, von gutem Gedächtniß und trefflicher Fassungsgabe, männlich und hoch-

sinnig von Natur. Dann jedoch müssen alle Theile der Tugend, (wie sie oft besprochen worden): Weisheit, Vernünftigkeit, (Sophrosyne), Gerechtigkeit und Tapferkeit noch hinzukommen, denn ohne diese hat alles Andere keinen Werth."

Druck von Gerhardt & Schreiber in Erfurt.

Von dem Verfaſſer ſind ferner erſchienen:

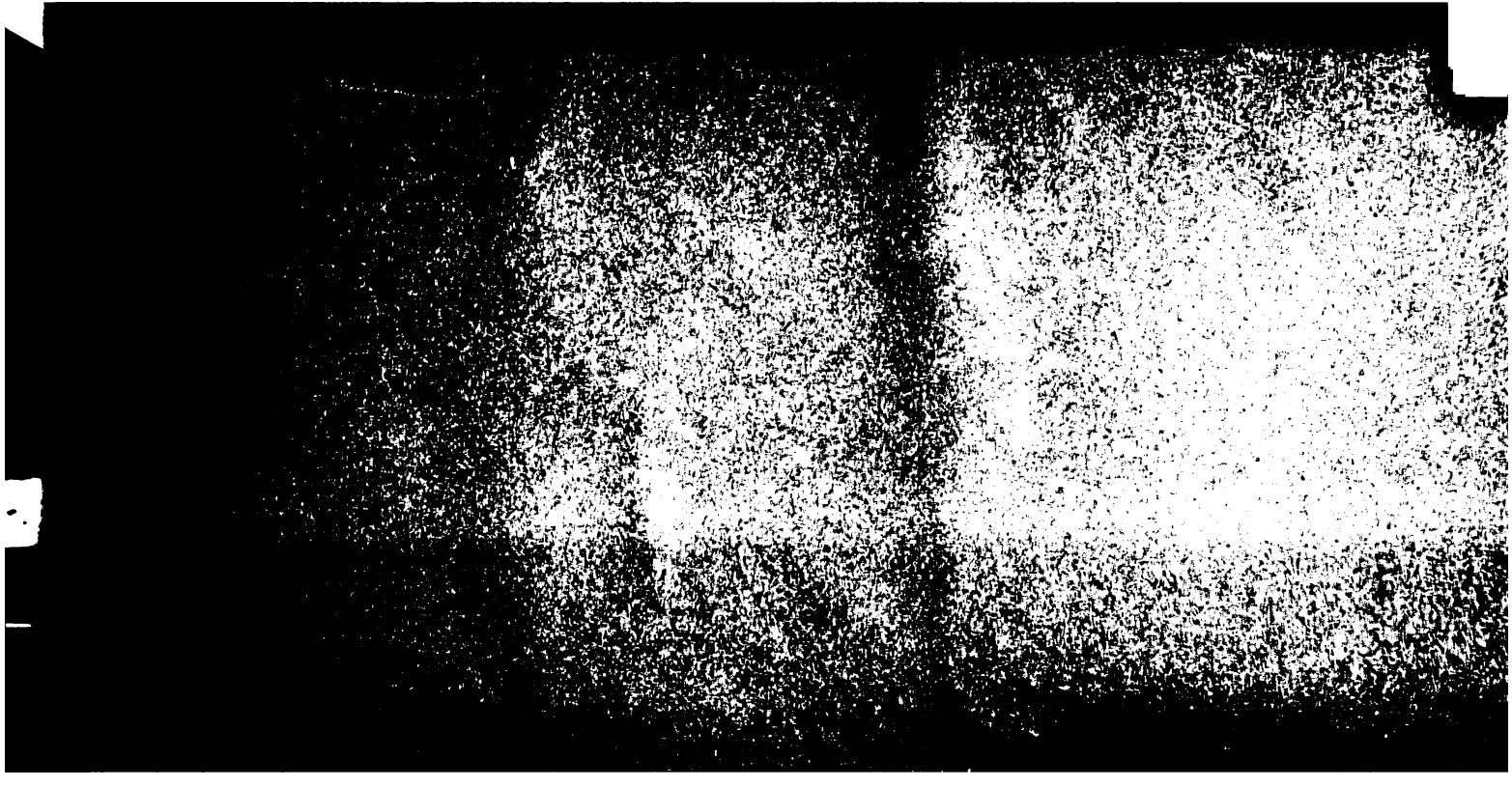
Platon's Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zuſammenhange dargeſtellt von August Arnold. Erſtes Heft 1835; zweites Heft 1836. Königsberg i. d. N. bei Strieſe. Jedes Heft 1 Thlr.

Ueberſetzung und Erklärung einiger Werke Platons, von Auguſt Arnold. Erſter Theil: die Vertheidigung des Sokrates, (nebſt der nach Xenophon); Kriton; das Gaſtmahl. Königsberg i. d. N., 1844; bei Windolff und Strieſe. 12 Sgr.

Horaz über die Dichtkunſt oder ſein Brief an die Piſonen, überſetzt in gereimtem Versmaß und erklärt von Auguſt Arnold. Erfurt, 1853, bei Villaret. 10 Sgr.

Handwörterbuch der deutſchen Sprache, mit Bezeichnung der Ausſprache und Betonung, nebſt Angabe der nächſten ſinnverwandten und der Fremdwörter, ſo wie von einer kurzen Sprachlehre begleitet, von Chr. Wenig. Dritte neu bearbeitete, vielfach erweiterte und mit einem Reimlexicon verſehene Auflage, herausgegeben von Auguſt Arnold. Köln, 1854. Verlag der Du Mont-Schaubergſchen Buchhandlung. 2 Thlr. 10 Sgr.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA.



THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

JAN 9 1947

Jun 9'49RF

9Jun52ML

JUN 9 1952 LU

LIBRARY USE

APR 29 1956

NOV 5 1968 9 4

RECEIVED

NOV 6'68 -4 PM

LOAN DEPT.

MAY 15 1983

REC. CIR. DEC 03 '82

~~OCT 5 '83 3 PM~~

~~OCT 5 1984~~

Jan 5 '85

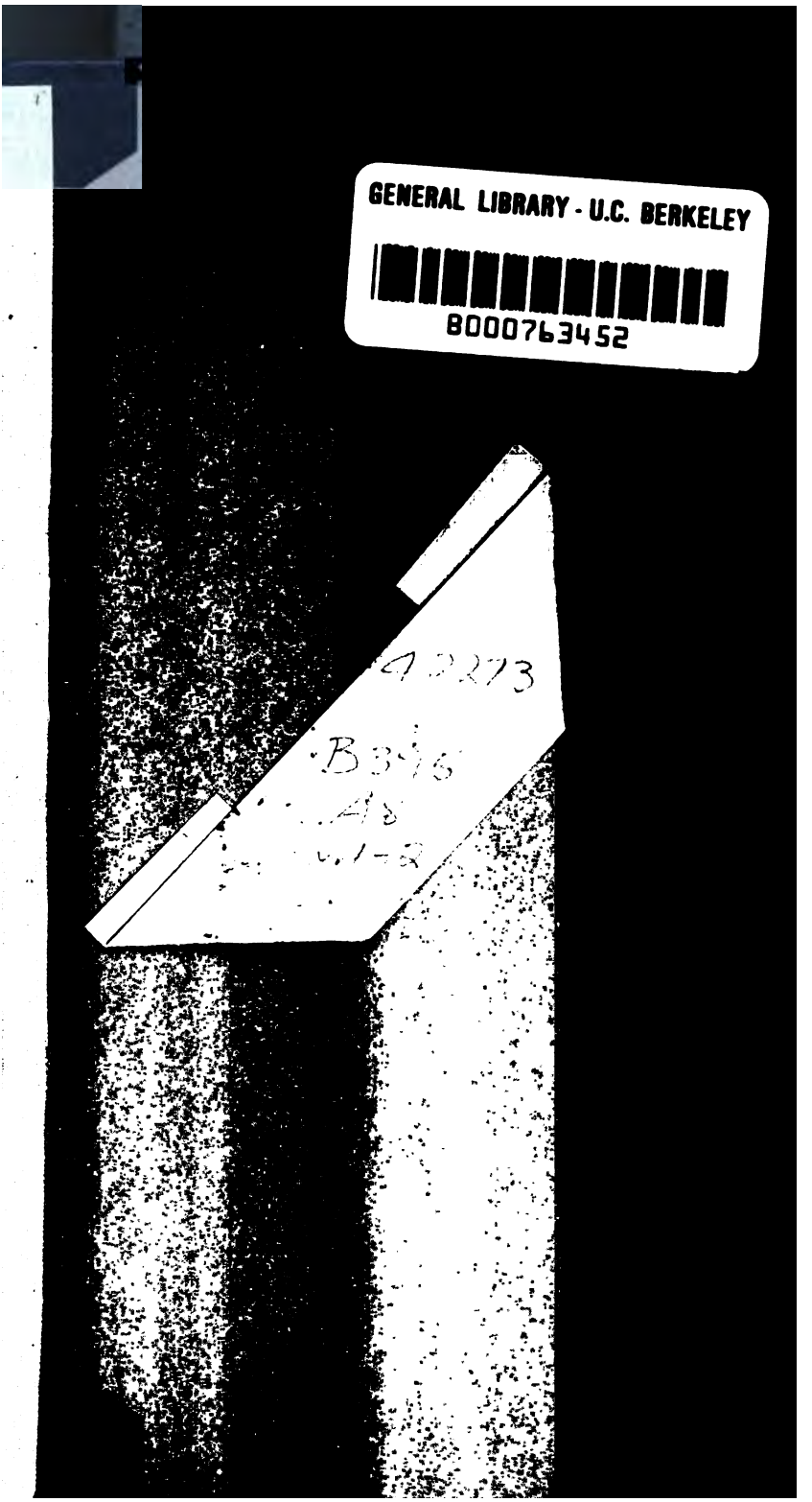
REC. CIR. DEC ~~4 '83~~

~~JUL 17 1985~~

Oct 24 '85

REC CIRC JAN 16 1986

LD 21-100m-12,'43 (8796s)


GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000763452